Autori di Wikipedia

Storia della filosofia occidentale - Vol 2

Dall'ellenistica alla scolastica

WIKIPEDIA
The Free Encyclopedia

CC BY SA

NOTE GENERALI SUL PROGETTO “LIBRI DI TESTO”

Questo è un progetto che avevo in mente di attuare da tempo: provare ad usare il materiale presente su Wikipedia e progetti correlati per creare dei libri di testo liberi per le scuole; tuttavia, a seguito di una discussione che ho intrapreso con altri utenti nel bar di Wikipedia è emerso che a quanto ho capito non esiste più un vero e proprio "programma ministeriale" per le scuole superiori. Ho capito inoltre che oggigiorno ogni scuola va abbastanza per conto suo nella definizione dei programmi di corso, motivo per cui è praticamente impossibile creare dei testi "standard" validi ovunque (e ci sarebbe da chiedersi perchè questa grande "libertà" è spesso correlata ai testi iperspecifici per ogni classe che i docenti adottano per i loro corsi... testi di cui spesso sono anche autori! :D). A questo problema si aggiunge il già citato iperspecialismo di volte voci che in molti casi può dare problemi ed il fatto che i testi sono spesso strutturati da un punto di vista più "didattico".
Ad ogni modo ho deciso comunque di proseguire il progetto per una serie di ragioni che illustro qui sotto, creando solo i testi del Liceo Classico da utilizzare come esempio pratico:
•fornire dei testi utilizzabili in quei contesti ove i testi "ufficiali" siano troppo costosi (es. terzo mondo)
•dimostrare la fattibilità del progetto a grandi linee
•fornire una critica all'attuale sistema di creazione dei programmi di corso e dei libri di testo scolastici. Davvero la "libertà editoriale" come è propagandata oggi tutela gli studenti e le famiglie? (Non dico che bisogna tornare al "testo unico" del ventennio, ma sarebbe interessante quantomeno studiare i conflitti di interesse nella creazione e nell'utilizzo dei testi)
•mostrare come la "massa" possa autogestire la creazione dei testi scolastici indipendentemente dagli editori e fornendo testi di qualità e gratuiti, oltre che più aderenti ad un punto di vista neutrale.
Per vari testi liberi relativi alla Letteratura Italiana, antica e straniera per tutti gli anni del corso si rimanda al progetto WikiSource o ad archive.org.

Il manuale di filosofia qui presentato in 6 volumi è basato sull’Abbagnano-Fornero e dovrebbe presentare contenuti simili, riprodotti unendo le voci di filosofia che riprendono tutti gli argomenti trattati in questo testo accademico per le scuole superiori. Questo testo di filosofia è lunico della mia raccolta basato su un testo scolastico vero, in quanto quelli delle altre discipline sono stati creati a partire da un vecchio programma ministeriale che avevo trovato in rete. Storia della filosofia occidentale dovrebbe quindi garantire un migliore confronto con lo “standard” editoriale esistente.

Galati Antonello

Filosofie ellenistiche

WIKIPEDIA

Ellenismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**ellenismo**, nella storiografia moderna,[2][3] indica quel periodo storico-culturale della storia antica del Mediterraneo «che segue le imprese di Alessandro (spedizione contro l'Impero persiano nel 334 a.C.) e arriva fino alla formale nascita dell'Impero romano» con la morte di Cleopatra VII e l'annessione dell'ultimo regno ellenistico, il Regno tolemaico d'Egitto, nel 30 a.C. con Ottaviano vincitore ad Azio nel 31 a.C.[4][5]

La Nike di Samotracia è considerata un capolavoro simbolo dell'arte ellenistica[1].

L'ellenismo è noto anche come **età ellenistica** o **età alessandrina**. Il suo tratto caratterizzante è la diffusione della civiltà greca nel mondo mediterraneo, eurasiatico e orientale, e la sua fusione con le culture dell'Asia Minore, dell'Asia Centrale, della Siria e della Fenicia, dell'Africa del Nord, della Mesopotamia, dell'Iran e dell'India, e la conseguente nascita di una civiltà, detta appunto «ellenistica», che fu modello per altre culture relativamente alla filosofia, economia, religione, scienza e arte.

Geograficamente, il mondo ellenistico comprendeva una vasta area che andava dalla Sicilia e dall'Italia meridionale (*Magna Grecia*) all'India (Regno indo-greco) e dal Mar Nero (Regno del Bosforo Cimmerio) all'Egitto, zone in cui una versione della lingua greca antica, la *koinè*, divenne la lingua franca della politica, dell'economia e della cultura. La cultura ellenistica si fuse con la cultura romana e continuò ad esistere anche dopo la nascita dell'impero. In particolare, dopo la conquista macedone dell'Impero persiano, sorsero regni ellenistici nel Vicino Oriente (Impero seleucide, Regno di Pergamo ecc.), Africa nord-orientale (Egitto tolemaico) e Asia meridionale (Regno greco-battriano, Regno indo-greco).

Indice

Etimologia

Descrizione

- Datazione dell'ellenismo
- Storia, origine e caratteristiche
- Società

Cultura ellenistica

- Filosofia
- Letteratura
  - Filologia

- Educazione
- Arte
  - Architettura
  - Scultura
- Scienza
  - Matematica e meccanica
  - Geografia
  - Astronomia
  - Medicina
- Credenze religiose

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Etimologia

Il vocabolo greco Ἑλληνισμός *hellēnismòs* compare nella versione dei Settanta della Bibbia e in altri testi.[6] Nel XIX secolo esso è stato adottato per la prima volta dallo storico tedesco Johann Gustav Droysen per indicare la civiltà greca dopo Alessandro Magno[7]. Spesso viene riportato che il termine derivava da una errata interpretazione del termine Ἑλληνισταί (*hellēnistài*) presente negli Atti degli Apostoli (6:1[8]). Droysen avrebbe ritenuto che tale vocabolo indicasse i Greci orientalizzati. Luciano Canfora ha però dimostrato che il Droysen, nel coniare il termine, non si basò su questa interpretazione, poiché non vi sono nelle sue opere riferimenti al brano in questione.[9] La sua *Storia dell'Ellenismo* comunque permise di superare i pregiudizi neoclassicisti, aprendo la strada ad una migliore comprensione di un'epoca che vide l'espansione del nuovo spirito greco in tutta l'ecumene e che lasciò una traccia indelebile per lo sviluppo dell'Occidente.

Il termine "ellenismo" ha alla fine prevalso «sull'altro di alessandrinismo (o periodo alessandrino), che ha lo svantaggio di presupporre per la cultura egizia di questo tempo un primato che essa non ebbe almeno in modo assoluto, e che le è attribuito in specie perché, grazie alla maggiore abbondanza delle fonti, essa è meglio ricostruibile»[10].

Descrizione

Datazione dell'ellenismo

L'età ellenistica si fa convenzionalmente iniziare con il 323 a.C., anno della morte di Alessandro Magno, e terminare con la morte dell'ultima sovrana ellenistica, Cleopatra d'Egitto, e con la conquista romana del Regno tolemaico d'Egitto (battaglia di Azio del 31 a.C.), che porta l'Oriente nell'orbita romana occidentale.

Se il periodo ellenistico viene però considerato come un fenomeno di internazionalizzazione della cultura greca, la precedente datazione può essere ampliata, segnandone il termine con l'anno 529 d.C., quando l'imperatore Giustiniano, nella sua campagna di persecuzione dei pagani, ordinò la chiusura dell'Accademia platonica.

Busto raffigurante la regina Cleopatra VII, ultima regnante della dinastia tolemaica e ultima sovrana dell'ultimo regno ellenistico ancora indipendente.

Se si considera la cultura greca infatti non come semplice erudizione, ma come *paideia*, ossia educazione formativa dell'individuo, allora anche l'ultima fase della cultura romana è ellenistica, così come lo è lo stesso cristianesimo, che nei suoi rappresentanti più notevoli, da Pseudo-Dionigi l'Areopagita a Clemente Alessandrino, da Origene a Sant'Agostino, contiene elementi della cultura ellenistica[11], senza contare che in greco è scritto tutto il Nuovo Testamento. Si può dunque distinguere un ellenismo greco (323 – 31 a.C.) e un ellenismo romano (31 a.C. – 500 d.C. ca.)[12].

Storia, origine e caratteristiche

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Alessandro Magno***, ***Impero macedone***, ***Diadochi*** *e* ***Storia dell'Egitto greco e romano***.

L'evento cruciale dell'avvento della nuova cultura ellenistica fu la crisi della *polis*, che non fu affatto improvvisa. L'esasperazione dei cittadini nei confronti delle interminabili guerre tra le città portò alla convinzione che la pace e l'unità potessero essere raggiunte solo attraverso l'intervento di un principe o di una personalità esterna alla tradizionale politica egemonica delle *poleis*, che aveva visto prima la contrapposizione tra Sparta e Atene e, infine, l'effimera egemonia tebana. Così, Filippo II di Macedonia riuscì ad entrare nelle discordie tra le *poleis* greche e ad imporre il proprio dominio personale.

Mappa della spartizione dell'Impero macedone tra i Diadochi dopo la morte di Alessandro (301 a.C.)

Con le imprese di Alessandro, che seguì Filippo, cessarono tutte le libertà delle *poleis* greche. I successi del principe macedone furono visti però come il coronamento di un sogno: la grande vittoria della Grecia unita contro il popolo persiano. A rafforzare il sostegno verso Alessandro fu l'ambizione stessa del giovane condottiero, che intendeva varcare l'Ellesponto per conquistare il mondo e creare un regno universale, unito dalla cultura greca. La spedizione di Alessandro Magno (334-323 a.C.) può, per importanza e conseguenze, essere considerata uno degli eventi epocali nella storia del mondo antico. La portata di quella che è stata chiamata 'rivoluzione alessandrina' fu talmente rilevante, per le implicazioni politiche e per i mutamenti culturali, da determinare la fine dell'era classica e l'inizio dell'era cosiddetta ellenistica.

Dopo la morte di Alessandro, ci fu un'accesa lotta fra i suoi successori, i diadochi ("successori" in greco). Nel 323 a.C. il generale Perdicca regge l'Impero in nome del figlio di Alessandro; Antipatro ottiene il controllo della Macedonia e della Grecia, mentre Antigono controlla la Frigia e la Lidia, Tolomeo l'Egitto e Lisimaco la Tracia.

Ma dopo la morte di Antipatro (319 a.C.) e l'assassinio dei familiari di Alessandro, cominciano le dispute; infatti Antigono condanna a morte Eumene di Cardia e mira a diventare unico signore ma gli altri non vogliono lasciare i loro domini, si arriva così alla **Guerra dei Diadochi** (315 a.C.-301 a.C.). La Battaglia di Ipso decreta la sconfitta di Antigono e la creazione di quattro regni:, alla fine della quale, nel 281 a.C., il suo enorme impero fu smembrato in tre grandi regni:

- la dinastia tolemaica in Egitto;
- la dinastia seleucide in Siria, Mesopotamia e Persia;
- la dinastia antigonide in Macedonia e Grecia.

Dopo la battaglia di Corupedio, si formeranno i Regni di Macedonia, di Asia Anteriore e d'Egitto. Solamente nel 263 a.C. sorse il regno indipendente di Pergamo sotto la dinastia degli Attalidi. Infine nel 250 a.C. la Battria di Diodoto, prima una satrapia seleucide, si ribellò diventando un regno autonomo.

Questi nuovi stati esportarono la cultura e la lingua greca all'interno dei loro confini, per mezzo di flussi coloniali greco-macedoni. Al tempo stesso, tuttavia, i nuovi regni subirono influenze dalle culture indigene e ne adottarono le usanze quando necessario o vantaggioso. La cultura ellenistica rappresenta così una fusione dell'antichità greca con le culture asiatiche e medio-orientali, rompendo così con gli atteggiamenti precedenti nei confronti dei "barbari". Il mondo ellenistico fu infatti caratterizzato da un'ulteriore ondata di colonizzazione greca (distinta da quella arcaica, VIII-VI secolo a.C.), che portò alla fondazione di città greche in Asia ed Africa. Queste nuove *poleis* erano composte da coloni greci provenienti da diverse regioni della grecità, e non come prima da una singola madrepatria.

Busto in bronzo di un giovane sovrano ellenistico, forse Eumene II. Villa dei Papiri (Ercolano), Museo archeologico nazionale di Napoli.

Per lungo tempo l'ellenismo è stato considerato un periodo di transizione tra la magnificenza della Grecia classica e l'ascesa della potenza romana. Tuttavia, lo splendore di città come Alessandria, Antiochia e Pergamo, l'importanza della cooperazione economica, la fusione delle culture e il ruolo dominante della lingua greca e la sua diffusione, sono fattori che modificarono profondamente l'antico Medio Oriente; questo patrimonio culturale sarà poi assimilato nel mondo romano, dal quale «vennero stimoli culturali nuovi, improntati al realismo latino, i quali contribuirono in modo rilevante a creare e a diffondere il fenomeno dell'eclettismo»[13] anche nel pensiero greco.

In questo periodo, durato circa un secolo, fino all'inizio della conquista del mondo mediterraneo e orientale da parte degli eserciti romani, la civiltà ellenistica raggiunse il massimo sviluppo.

Società

L'età ellenistica è caratterizzata da alcuni importanti fattori che trasformarono, anche in modo sostanziale, la cultura, l'economia, la società e le istituzioni politiche greche.

Se si immagina l'importanza che aveva assunto la polis all'interno della società e della storia greca, è facile anche immaginare quale profondo sconvolgimento la crisi delle città apportò a tutta la cultura ellenica. Tutto era stato definito in funzione della polis: l'economia, la struttura sociale, la libertà, la cultura, la religione, i valori morali, persino il rapporto fra gli individui con il mondo stesso. La polis cessa di essere un universo piccolo ma compiuto e autosufficiente. Politicamente la conseguenza più importante della rivoluzione alessandrina fu il cambiamento da un dominio politico della città-stato a quello delle grandi monarchie, fortemente accentrate intorno alla figura divinizzata del sovrano. La trasformazione della compagine statale, in cui assumeva notevole rilievo la burocrazia, cui era concretamente affidata l'amministrazione dei regni ellenistici, fu accompagnata da una evoluzione economica e sociale. L'intensificazione del commercio tra i vari stati e le regioni orientali, la rifioritura dell'artigianato e l'incremento demografico apportarono un benessere economico che favorì la crescita di nuovi agglomerati urbani. Città come Alessandria, Antiochia di Siria, Pergamo e Laodicea diventarono non solo centri di produzione e di largo consumo, veri e propri mercati finanziari, ma anche luoghi di diffusione di cultura. L'urbanesimo fu infatti un fenomeno tipico dell'età ellenistica, cui fece riscontro una progressiva accentuazione dei privilegi della città rispetto alla campagna, dove si andavano affermando i latifondisti.

Cultura ellenistica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Alessandrinismo***.

La cultura "ellenica", propria dell'etnia greca, venendo a contatto con le tradizioni e le credenze delle varie popolazioni parlanti il greco derivato dalla lingua attica semplificata conosciuta come *koinè* (κοινὴ διάλεκτος "lingua comune"), vale a dire la lingua comune o panellenica, divenne cultura "ellenistica".

Dato l'ampliamento del territorio geografico, la cultura intera subì una diffusione generale e una fioritura dei centri di cultura, anche se il prestigio straordinario di Atene non cessò in breve tempo. Continuò ad essere il centro della vita filosofica: il Liceo retto da Teofrasto e l'Accademia continuarono a svolgervi la propria attività; successivamente, nel IV secolo vi fissarono le proprie sedi le due più importanti scuole ellenistiche: quella epicurea e quella stoica.

Nacquero così nuovi centri di cultura quali Rodi, Pergamo e soprattutto Alessandria, con la fondazione della Biblioteca e del Museo, da parte dei Tolomei.

Le trasformazioni sociopolitiche dell'età post-alessandrina ebbero notevoli ripercussioni sulla vita culturale ellenistica. Al declino della "polis" non fece da contraltare la nascita di organismi politici capaci di creare nuovi ideali: la trasformazione dei cittadini in sudditi, la coesistenza di genti diverse e l'impossibilità di partecipazione attiva al governo determinarono importanti mutamenti nella coscienza individuale e, di riflesso, nella vita culturale. Si diffuse infatti da un lato una tendenza sempre maggiore alla scoperta dell'individuo ed alla separazione tra etica e politica; dall'altro si attenuò la diffidenza nei confronti della diversità etnica e culturale, che favorì la diffusione dell'ideale cosmopolitico, dissolvendo l'antica equazione tra uomo e cittadino.

Filosofia

Nel clima di generale insicurezza e di una "fuga nel privato" che caratterizza questa età di sconvolgimenti politici, sociali e culturali, alla filosofia si chiedono sostanzialmente due cose: da un lato una visione unitaria e complessiva del mondo, dall'altro lato una specie di "supplemento d'animo", ossia una parola di saggezza e di serenità capace di guidare la vita quotidiana degli individui. Conseguenza del ripiegamento verso il

"privato" fu l'attenzione rivolta dagli intellettuali all'etica ed all'analisi interiore, piuttosto che ad una indagine filosofica astratta. I vari sistemi filosofici del periodo considerato, pur con le loro intrinseche differenze, ebbero come fulcro delle loro speculazioni i problemi dell'uomo che ricerca e riscopre se stesso come individuo, piuttosto che la riflessione politica sulla società.

Statua di filosofo cinico, Roma, Musei Capitolini

Dagli insegnamenti dei filosofi, come Pirrone di Elide, Zenone di Cizio ed Epicuro, nacquero le maggiori dottrine filosofiche cosiddette ellenistiche, quali lo scetticismo, lo stoicismo, l'epicureismo e il cinismo di Antistene, propagandato dalla bizzarra figura di Diogene, lo scontroso interlocutore di Alessandro Magno.[14]

Queste scuole filosofiche ebbero tutte al centro del proprio interesse la *eudaimonia* (dal greco εὐδαιμονία trad. *felicità*) ossia la ricerca di un'esistenza positiva da parte dell'uomo.[15] L'ellenismo è un momento storico in cui l'uomo "esce" dalla ristrettezza culturale radicata nei propri confini territoriali e nelle tradizioni incontrando un mondo di cultura e diversità nel quale la felicità non comprende solamente la soddisfazione personale dell'individuo bensì una collocazione nel mondo come cittadino del mondo, cosmopolita. Questo nuovo rapporto con il mondo non fa però perdere di vista la dimensione individuale dell'uomo che mira ad una esistenza felice, la quale ora dipende da tutte quelle condizioni sociali, culturali e relazionali che permettono all'uomo di realizzarsi in questa nuova età, contrassegnata da una rottura totale con gli schemi della Grecia classica.

La religiosità pagana, ormai confusa con molteplici culti provenienti dall'oriente, non fornisce più all'uomo le risposte che egli cerca. Questi interrogativi trovano ora risposta nella filosofia, che assume carattere individualista e pragmatico. Il modello da seguire non è più il guerriero, l'eroe aristocratico, ma il filosofo: questi diviene un punto di riferimento contro le sofferenze, rivelando come la felicità non sia un traguardo raggiungibile con il piacere dei sensi, la ricchezza, il potere ed il successo, bensì con l'autarchia, l'imperturbabilità e l'apatia, le sole condizioni essenziali della saggezza e quindi della felicità interiore.

Letteratura

Nell'età ellenistica vi fu una vasta e raffinata produzione letteraria. Esempi del nuovo gusto ellenistico possono essere trovati nelle opere di Callimaco, Teocrito e Apollonio Rodio. In questo periodo alla decadenza dell'oratoria e della commedia di argomento politico fece raffronto l'affermazione della retorica e della commedia di costume. Un grande sviluppo conobbe la poesia d'occasione, con una spiccata preferenza a componimenti brevi ed eleganti, quali inni, epigrammi ed elegie, nei quali primeggiavano temi quotidiani e dimensioni pastorali e rustiche, come negli *Idilli* di Teocrito. Nacque infine il romanzo greco, ricco di avventure, elementi fantastici e storie d'amore.

Le imprese di Alessandro offrirono molti spunti per una vasta letteratura storiografica, spesso al limite del romanzesco o addirittura del falso storico; sempre nel campo della storiografia si afferma comunque anche una tendenza che aspira a restituire alla medesima il carattere di massima verità possibile, richiamandosi, anche implicitamente, a Tucidide, e che vede Polibio come suo massimo rappresentante.

Stimolata dalla nascita di poli culturali, principalmente Alessandria e Pergamo, dalle scuole di grammatica che fornivano studiosi e strumenti di lavoro, dalla nascita della filologia la letteratura ellenistica poté essere esportata ed assimilata da altre culture, soprattutto quella romana, la cui poesia deve quasi più alla scuola ellenistica, che non a quella della Grecia classica: Properzio volle presentarsi come il "Callimaco romano", e Catullo si dichiarava onorato di avere tradotto in latino la callimachea *Chioma di Berenice*[16], così anche gli stessi Virgilio e Orazio non possono prescindere se non in minima parte dalla lezione letteraria ellenistica, come Teocrito e Apollonio Rodio per il primo e il *labor limae* per il secondo, senza dimenticare la profonda conoscenza che ha Petronio del romanzo ellenistico che Egli parodia nel *Satyricon*.

Filologia

Come detto è con l'ellenismo che si vede la nascita della filologia. Essa è una diretta conseguenza del rapido scemare della cultura orale, e della sempre più imponente funzione del libro. È solo con la nascita delle grandi biblioteche alessandrine che ebbe inizio la ricerca dei testi originali, o per lo meno dei testi nell'ultima versione che l'autore volle (edizione critica). Nell'antichità l'unico luogo dove fosse possibile trovare due edizioni diverse dello stesso testo è appunto la biblioteca, e per cominciare uno studio comparativo sistematico dei testi è necessario avere parecchie edizioni diverse di parecchie opere. I custodi delle biblioteche alessandrine si trovarono davanti testi di opere uguali che differivano per alcuni brani. Questo spinse la cultura a chiedersi quale fosse l'opera originale, cosa cioè avesse scritto o voluto in realtà l'autore.

La produzione sempre maggiore in forma scritta conduce ad una inevitabile disgiunzione spaziale tra autore e lettore, per la quale sparisce quel rapporto empatico continuo con il pubblico che invece caratterizzava l'esposizione di aedi, rapsodi e sostanzialmente il poeta arcaico e classico. In questo ambiente culturale nasce quindi anche la figura del poeta filologo (primo fra tutti il già citato Callimaco), che grazie ad uno studio scientifico ed accurato degli autori, ne conosce in profondità stile e tecniche, oltre che conoscere con estrema precisione forma e contenuti dei generi letterari. Paradossalmente come poeta invece questa figura solitamente si dà ad uno sperimentalismo estremo, trasgredendo o stravolgendo quelle regole che conosce a menadito. In seguito a questa abitudine dei poeti alessandrini vi è una conseguente trasformazione dei generi tradizionali: si applica la *polyeideia* (in greco *πολυείδεια*, la commistione di generi), essendo la poesia ormai svincolata dall'occasione, e la *poikilia* (in greco *ποικῖλία*, la contaminazione di generi, in latino *contaminatio*).

Assieme alla trasformazione di genere, è evidente una parallela di pubblico: il *target* della poesia non è più vasto e espanso come prima, bensì ristretto ed elitario. Ciò è confermato dalla sempre maggiore raffinatezza dello stile, che non avrebbe permesso ai lettori meno esperti la comprensione del testo. Tipica dei poeti ellenistici (e di quelli posteriori che seguiranno tale scuola di pensiero) è l'erudizione e l'ostentazione di questa. Erudizione che non spazia solo nella letteratura, ma comprende anche ambiti scientifico-sociologici e mitologici. L'esposizione di *doctrinas* (per dirla alla latina) è lo strumento di questi poeti per ridurre il pubblico a lettori colti e contemporaneamente per dimostrare la propria capacità di fare letteratura alta, anzi altissima, con temi che non sembrerebbero per nulla adatti.

Educazione

Secondo Marrou, a partire dalla generazione che venne dopo quella di Aristotele e di Alessandro Magno, l’educazione antica è divenuta veramente sé stessa: ha raggiunto la sua forma classica unendo l’aspetto prevalentemente morale con caratteri più libreschi e scolastici; si diffonde in tutta la parte orientale del mondo mediterraneo e si prolunga poi a Roma e infine a Bisanzio, che accolgono la tradizione classica a cui la civiltà ellenistica ha conferito la sua forma e di cui l’educazione ellenista rappresenta la sintesi.

Qui la paideia viene intesa come costruzione di uno spirito pienamente sviluppato, quale è indicata nella nozione di humanitas che è il principio animatore della formazione ellenistica, ispirata a valori universali che distingue l'uomo dal bruto, l'elleno dal barbaro.

La formazione guarda a un uomo completo, moralmente sviluppato, che non sia solo un tecnico, ma appunto un uomo, nutrito di cultura prima di tutto letteraria ed esperto nell'uso della parola, cosciente della tradizione e che si fa persona, soggetto dotato di carattere.

Tali principi ideali trovano una precisa elaborazione sia nei teorici della pedagogia ellenistica, sia nella scuola dell'Ellenismo.

Con Luciano siamo già nel II secolo e viene fissata una critica al gymnasion come pure una dell'oratoria: i modelli/strumenti formativi della scuola ellenistica.

Con Plutarco di Cheronea siamo in una fase anteriore in cui è centrale la formazione del carattere secondo il modello ellenistico di equilibrio e di razionalità, di autodominio e di mitezza. In tutte le opere di Plutarco circola il modello della formazione del carattere che fa convergere natura, discorso, abitudine in modo armonico, che valorizza l'opera del maestro che consiglia e guida, che sottolinea il ruolo dell'ambiente in educazione e, infine, l'obbiettivo etico-fisiologico di questo processo.

Ma è forse con Plotino che la formazione come ascesi e passaggio della bellezza all' Uno, secondo un processo quasi mistico, si viene a delineare come un itinerario educativo spirituale a carattere etico-religioso.

Nelle Enneadi si fissa l'ascesa dell'anima verso l'idea e l'unità, seguendo il percorso del Platone socratico e il valore religioso di questa ascesa, che non è solo interiore ed etica, ma anche metafisica: legame con quell' Uno che costituisce il principio animatore e la regola di tutto il reale, il suo centro motore e il suo punto di aspirazione.

In questo itinerario alla bellezza viene assegnato un ruolo di unificazione e sublimazione educativamente molto significativo. Al centro dell'itinerario pedagogico ellenistico si collega la formazione etica del carattere che si compie come cura di sé come autocontrollo, direzione di sé, sviluppo autoregolato, attraverso un dosaggio di piacere e rinunce e attraverso un esercizio spirituale che guarda alla creazione di un abito interiore che contrassegni la personalità del soggetto disponendola a controllare gli eventi, in modo che non vengano a turbare i processi di equilibrio interiore.

Arte

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Arte ellenistica***.

La costruzione dell'impero di Alessandro fu un avvenimento ricco di significato anche per l'arte greca che, trapiantandosi nelle terre orientali e derivandone alcune caratteristiche figurative, subì delle mutazioni nelle tendenze formali. La committenza delle opere d'arte passò dalle città elleniche ai grandi centri culturali orientali e alle corti dei sovrani, spinti dal desiderio di abbellire le loro capitali, come Pella, Antiochia di Siria, Alessandria e Pergamo. Convenzionalmente si tende a distinguere l'arte ellenistica in tre distinti periodi: primo (323-240 a.C.), medio (240-150 a.C.) e tardo (150 a.C.-31 a.C.) ellenismo. Si sarebbe quindi

Venere di Milo

passati dalle esperienze tardo-classiche del primo ellenismo, ad uno stile con caratteristiche quali il movimento, la grandiosità e la ricerca dell'effetto scenografico del medio ellenismo, fino ad un'arte con tendenze classicistiche del tardo ellenismo.

Architettura

Altare di Zeus, 166-156 a.C. Berlino, Pergamonmuseum.

L'architettura ellenistica si differenzia dalla precedente classica per uno spiccato carattere eclettico, che si manifesta sin dall'inizio per la tendenza alla sovrapposizione degli ordini dorico, ionico e corinzio, che ben si adattava al nuovo gusto decorativo attento agli effetti scenografici. Conformemente alle maggiori esigenze delle corti dinastiche, nascono nuove tipologie di edifici, come ginnasi e palestre, e si sperimentano innovazioni stilistiche nei portici, nei peristili e nelle vie colonnate delle città di Delo, Atene, Eleusi, Mileto, Rodi e Pergamo. Anche l'architettura religiosa pur rimanendo fedele ai canoni classici risente delle nuove tendenze e vengono sperimentate soluzioni alternative alla staticità dell'impianto templare, come la pianta circolare (*tholos*) e l'esedra semicircolare. La stessa urbanistica delle nuove fondazioni orientali presenta novità importanti riguardanti l'impianto regolare di alcune città, come Priene e Dura-Europos. Nasce infine il nuovo tipo architettonico dell'altare monumentale, con il bellissimo esemplare dell'Altare di Zeus a Pergamo.

Scultura

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Scultura ellenistica***.

Laocoonte con i figli

Durante il periodo ellenistico la scultura diventa molto più naturalistica, abbandonando in un certo modo gli ideali di bellezza e perfezione fisica caratteristici del periodo classico. La gente comune, uomini, donne, bambini, animali e scene domestiche, accanto a soggetti esotici (quali africani, pigmei, esseri fantastici), divengono soggetti comuni nella produzione scultorea, commissionata da famiglie abbienti per l'ornamento di ville e giardini. Alla scultura decorativa tipica delle scuole rodia e alessandrina, fa riscontro quella più classicista delle opere destinate ai templi ed ai luoghi pubblici. Grande originalità manifestò la scuola di Pergamo, fautrice di un'arte teatrale e dinamica.

Ma anche in questo caso ad una certa standardizzazione della produzione scultorea verso formule di pura imitazione delle opere di Skopas, Lisippo e Prassitele, si evidenzia una ricerca per l'effetto drammatico e plastico inusuale per i canoni estetici dell'arte greca.

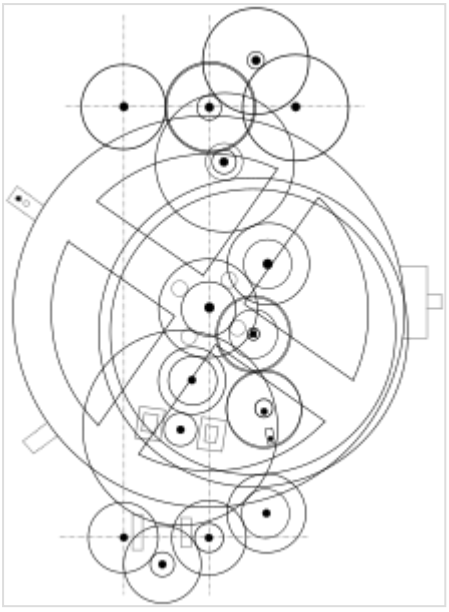
Alcune delle più conosciute sculture ellenistiche come la *Nike di Samotracia*, la *Venere di Milo* di Alessandro di Antiochia, il *Galata morente* ed il *Gruppo del Laocoonte* raffigurano temi classici, ma il loro trattamento è molto più sensuale, emotivo e ricco di pathos, lontano dalla bellezza austera tipica di soggetti

analoghi della scultura del periodo classico.

Scienza

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Tecnologia ellenistica****.*

È probabilmente alla scienza che spettò il privilegio, nell'ambito della cultura ellenistica, di raggiungere le più alte vette toccate nel mondo antico. Anche la scienza ellenistica subì una scissione repentina dal progetto politico e dai problemi sociali: nacque la figura dello scienziato di professione, dedito allo studio e alla ricerca.



Macchina di Anticitera, un planetario. Trattasi del più antico calcolatore meccanico conosciuto, databile intorno al 150-100 a.C.

Il primato di questa temperie culturale spettò ad Alessandria, dove la Biblioteca ed il Museo attrassero tutti gli intellettuali greci dell'epoca, diventando un polo culturale di prima grandezza nel panorama del mondo allora conosciuto. La grande differenza che separa la scienza ellenistica da quella precedente sta nella nascita del metodo scientifico che permise di raggiungere un livello tecnologico pari a quello presente in Europa nel XVII secolo.[17] Emblematico è il caso del ritrovamento della macchina di Anticitera, considerato per molto tempo un manufatto "fuori dal tempo".

Matematica e meccanica

Nella matematica e nella geometria il primo posto spetta ad Euclide che con i suoi *Elementi* sistemò in maniera rigorosa e sistematica il pensiero matematico greco, fornendo un impianto scientifico durato nei secoli. Ricordiamo Archita di Taranto per l'invenzione della vite e la scoperta del medio proporzionale nelle proporzioni. Aristosseno per la prima formulazione matematica delle teorie musicali. Ctesibio per la pneumatica e la pompa ad immersione ancora usata fino agli inizi del '900. Altro nome illustre fu Apollonio di Perga, di cui ci sono pervenute le *Sezioni coniche* nelle quali, fra l'altro, creò i termini parabola e iperbole. Matematico, oltre che ingegnere ed inventore, fu anche Archimede, il più geniale degli autori di prima grandezza nella storia della scienza. Fra i matematici e ingegneri dell'età ellenistica va anche ricordato Erone di Alessandria il costruttore della prima turbina della storia detta Eolipila.

Geografia

Eratostene utilizzò le sue conoscenze di matematica non solo per disegnare la prima carta del mondo con il criterio dei meridiani e dei paralleli, ma riuscì a calcolare le dimensioni della Terra con un'approssimazione di poche decine di chilometri inferiore al calcolo moderno.

Astronomia

Ad Aristarco di Samo nella prima metà del III secolo a.C. si deve la prima teoria eliocentrica dell'antichità. Come riferito da Archimede, egli suppose

«*che le stelle fisse stiano immutabili e che la terra giri intorno al Sole descrivendo un cerchio*.»

La prima stima della precessione terrestre fu fatta da Ipparco nell'anno 130 a.C., confrontando le sue osservazioni con quelle babilonesi e caldee dei secoli precedenti. Sempre all'astronomo di Nicea si deve la prima mappa stellare conosciuta.[18]

Medicina

Nella prima metà del III secolo a.C. le ricerche di Erofilo di Calcedone ed Erasistrato di Iulide nell'anatomia e nella fisiologia portarono a scoperte fondamentali in campo medico, anche grazie agli studi su cadaveri dissezionati.

Credenze religiose

Ciondolo con Serapide, che sarebbe stato indossato da un membro di alto rango della società egizia.

Anche la cultura tradizionale greca mutò caratteristiche per le forti influenze mediorientali, in special modo Persiane. Venendo a contatto con tradizioni e credenze diverse, la religione greca classica assimilò alcune divinità venerate nell'area mediorientale, avviando un importante processo sincretistico. Divinità come Serapide, Cibele e Iside cominciarono a infiltrarsi nel pantheon greco, contemporaneamente alla crescita del culto di Dioniso, popolare in Macedonia (Alessandro Magno ne era devoto ed emulo), Creta e Asia Minore, Tracia e Tessaglia, ma anche ad Atene. La spiritualità del periodo ellenistico troverà espressione nella crescita di popolarità della religiosità misterica, come nel caso dei misteri eleusini e orfici, e più tardi di quelli di Mitra. Al declino delle monarchie ellenistiche nel II e I secolo a.C. fece riscontro l'espansione di Roma verso la Grecia e l'area del Mediterraneo orientale. In tal modo la cultura ellenistica, che costituì una componente fondamentale della civiltà romana e della successiva civiltà bizantina, continuò a permeare per secoli l'Occidente.

Vajrapani (destra) come protettore di Buddha, raffigurato nelle sembianze di Ercole, II secolo, Gandhāra, British Museum.

Note

1. ^ Ernesto D'Orsi, *Il corpo astrale dell'arte*, Armando Editore, 2009 p.27
2. ^ Il termine è stato introdotto nel XIX secolo da Johann Gustav Droysen "per indicare la civiltà di lingua greca dopo Alessandro". Arnaldo Momigliano, "J. G. Droysen between Greeks and Jews", *History and Theory*, Vol. 9, No. 2 (1970), pp. 139-153.
3. ^ Sull'origine del termine: Ellenismo (http://www.treccani.it/enciclopedia/ellenismo_(Enciclopedia-Italiana)/), voce della Enciclopedia Italiana.
4. ^ Giorgio Gullini, *L'Ellenismo*, Editoriale Jaca Book, 1998, p.9

5. ^ «Il periodo della storia greca dalla morte di Alessandro Magno (323 a.C.) alla battaglia di Azio...» (In *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente)
6. ^ Precisamente, è impiegato nel Secondo libro dei Maccabei al capitolo 4 ai versi 13 e 15, e al capitolo 11 al verso 24; nel Thesaurus Linguae Graecae alla voce "Ἑλληνισμός" si trovano riferimenti a Gregorio di Nissa, Atanasio di Alessandria, Giovanni Damasceno e all'Apocalisse di Giovanni.
7. ^ Johann Gustav Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Hamburg: Perthes, Vol. I 1836, Vol. II 1843.
8. ^ *Atti 6:1*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
9. ^ Luciano Canfora, *Ellenismo*, Bari-Roma, Laterza, 1995, ISBN 88-420-4760-0.
10. ^ Giorgio Pasquali, *Ellenismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932. URL consultato il 14 maggio 2023.
11. ^ Guido Paduano, *L'ellenismo. Da Alessandro Magno a Giustiniano. Antologia della letteratura greca*, Zanichelli, Bologna, 1992. ISBN 88-08-15360-6
12. ^ *Alessandria e il mondo ellenistico-romano*, in Nicola Bonacasa e Antonino Di Vita (a cura di), *Studi in onore di Achille Adriani*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 1992.
13. ^ G. Reale, *Il pensiero antico*, ed. Vita e Pensiero, 2001, p.254
14. ^ G. Giannantoni, *Socraticorum reliquiae*, Vol. 3, 1985, [vb 31-49]
15. ^ Julia Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, 1998, *passim*
16. ^ Giovanni Pozzoli, *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo*, Tip. Vignozzi, 1829 p.43
17. ^ Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata*, VII edizione, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 1, ISBN 978-88-07-88323-1.
18. ^ *Long Lost Star Catalog Found in Plain Sight*, su *Space.com*. URL consultato il 14 maggio 2023.

Bibliografia

- Ranuccio Bianchi Bandinelli, *La società ellenistica: Economia, diritto, religione*, in *Storia e civiltà dei greci*, v. 7-8, Milano, Bompiani, 1977.
- Elias Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Harvard, Harvard University Press, 1988 (Trad. ital. *Gli Ebrei in età greca*, Bologna, Il Mulino, 1991).
- Luciano Canfora, *Ellenismo*, Roma-Bari: Laterza, 1995.
- Rosa Maria Cimino (a cura di), *Ancient Rome and India: Commercial and Cultural Contacts between the Roman World and India*, Munshiram Manoharlal Publishers, 1994.
- Pierre Hadot e Ilsetraut Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'antiquité: l'enseignement du Manuel d'Epictète et son commentaire néoplatonicien*, Parigi, LGF, 2004 ISBN 2-253-10935-5.
- Arnaldo Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino: Einaudi, 1980.
- Lucio Russo, *La rivoluzione dimenticata*, VII edizione, Milano, Feltrinelli, 2013, ISBN 978-88-07-88323-1.
- William Tarn, *La civiltà ellenistica*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- Biagio Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa, Giardini, 2003.
- Frank W. Walbank, *Il mondo ellenistico*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- Manuela Mari (a cura di), *L'età ellenistica*, Carocci, 2019.
- Federicomaria Muccioli, *Storia dell'Ellenismo*, Il Mulino, 2019.
- Franca Landucci Gattinoni, *L'Ellenismo*, Il Mulino, 2010.

- Franco Cambi, *Manuale di storia della pedagogia*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2009.

Voci correlate

- Alessandria d'Egitto
- Alessandrinismo
- Biblioteca di Alessandria
- Pergamo
- Egitto tolemaico
- Guerra del Peloponneso
- Impero romano
- Buddhismo greco
- Regno indo-greco

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sull'**ellenismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**ellenismo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sull'**ellenismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Hellenistic_age?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *ellenismo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giorgio Pasquali, *ELLENISMO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *ellenismo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *ellenismo*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) John Ferguson, *Hellenistic age*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Ellenismo*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater Center, Columbia University.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 11790 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=11790) · LCCN (EN) sh85060062 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85060062) · GND (DE) 4024313-8 (https://d-nb.info/gnd/4024313-8) · BNF (FR) cb12651246m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12651246m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12651246m) · J9U (EN, HE) 987007555538905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007555538905171) · NDL (EN, JA) 00563124 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00563124)

Portale Ellenismo | **Portale Storia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ellenismo&oldid=138168700"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 3 mar 2024 alle 21:50.

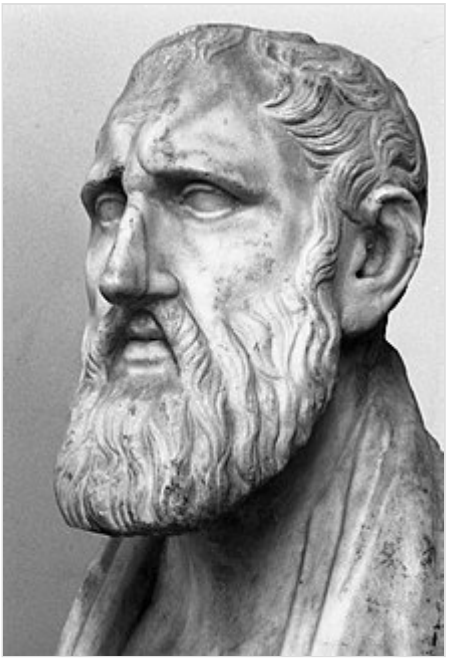
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Stoicismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Lo **stoicismo** è una corrente filosofica e spirituale,[1] di impronta razionale,[2] panteista,[3] determinista,[4] e dogmatica,[5] con un forte orientamento etico e tendenzialmente ottimista,[6] fondata intorno al 300 a.C.[7] ad Atene da Zenone di Cizio. La morale stoica risente di quella dei cinici, mentre la fisica si muove su una concezione del cosmo simile a quella di Eraclito. Insieme all'epicureismo e allo scetticismo, lo stoicismo rappresentò una delle maggiori scuole filosofiche dell'età ellenistica.[2]



Zenone di Cizio, il fondatore della scuola

Tale filosofia prende il suo nome dalla *Stoà Pecìle* di Atene o «portico dipinto» (in greco antico: στοὰ ποικίλη?, *Stoà poikílē*) dove Zenone impartiva le sue lezioni. Gli stoici sostenevano le virtù dell'autocontrollo e del distacco dalle cose terrene, portate all'estremo nell'ideale dell'atarassia, come mezzi per raggiungere l'integrità morale e intellettuale. Nell'ideale stoico è il dominio sulle passioni o *apatìa* che permette allo spirito il raggiungimento della saggezza. Riuscire è un compito individuale, e scaturisce dalla capacità del saggio di disfarsi delle idee e dei condizionamenti che la società in cui vive gli ha impresso. Lo stoico tuttavia non disprezza la compagnia degli altri uomini e l'aiuto ai più bisognosi è una pratica raccomandata. Per la loro concezione fatalistica dell'universo, che prevedeva la realizzazione di un piano universale razionale perfetto, insito nell'ordine della natura, il termine "stoico" nel linguaggio popolare indica ancora oggi una persona che sopporta coraggiosamente le sofferenze e i disagi.[8]

Lo stoicismo fu abbracciato da numerosi filosofi e uomini di stato, sia greci sia romani, fondendosi presso questi ultimi con le tradizionali virtù romane di dignità e comportamento. Il disprezzo per le ricchezze e la gloria mondana la resero una filosofia adottata sia da imperatori (come Marco Aurelio, autore dei *Colloqui con sé stesso*) che da schiavi (come il liberto Epitteto).

Cleante, Crisippo, Seneca, Catone Uticense, Marco Giunio Bruto, Anneo Cornuto, Plinio il Vecchio, Quinto Giunio Rustico e Persio furono importanti personalità della scuola stoica, alla quale si ispirò anche Cicerone.[9]

Indice

Origini e fasi

Dottrina stoica

- Logica
- Fisica

Etica
La saggezza
Attivismo politico

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Origini e fasi

Lo stoicismo nasce ad Atene, dove Zenone di Cizio impartiva le sue lezioni nella zona del portico affrescato dell'agorà (la *Stoà Poikìle*), da cui questa corrente di pensiero prende il nome. Le lezioni si tenevano sotto questi portici dipinti poiché Zenone, non essendo ateniese ma un fenicio di Cipro, non aveva la possibilità di possedere una propria abitazione. La fase originaria di questa scuola di pensiero è detta *stoicismo antico*.

Più tardi, a partire dall'introduzione di questa dottrina a Roma da parte di Panezio di Rodi, ha inizio il periodo dello *stoicismo medio*. Si differenzia dal precedente per il suo carattere eclettico, in quanto influenzato sia dal platonismo che dall'aristotelismo e dall'epicureismo.

Infine, abbiamo il cosiddetto *stoicismo nuovo* o romano, che abbandona la tendenza eclettica, cercando di tornare alle origini.

Il seguente schema mostra lo sviluppo cronologico delle varie fasi dello stoicismo e i personaggi più rappresentativi di ognuna di esse:

Busto dell'imperatore Marco Aurelio, uno dei massimi rappresentanti dello stoicismo romano (*nuova Stoà*)

Panoramica cronologica dei filosofi Stoici

Periodo	Nome	Date di riferimento	Note
Antica Stoà	Zenone di Cizio	333–264 a.C.	Fondatore della Stoa
	Cleante di Asso	331–232/1 a.C.	2. Scolarca 262–232/1 a.C.
	Aristone di Chio	III. sec. a.C.	
	Crisippo di Soli	276–204 a.C.	3. Scolarca 232/1-204 a.C.
	Zenone di Tarso	III-II. sec. a.C.	4. Scolarca
	Diogene di Babilonia	239 –150 a.C.	5. Scolarca
	Antipatro di Tarso	?–129 a.C.	6. Scolarca 140–129 a.C.
Media Stoà	Panezio di Rodi	180–ca. 110 a.C.	7. Scolarca 129–109 a.C.
	Posidonio di Apamea	135–51 a.C.	
	Cicerone (parzialmente)[9]	106–43 a.C.	
	Plozio Crispino	I secolo a.C.	
Stoà Romana	Lucio Anneo Seneca	1–65 d.C.	
	Gaio Musonio Rufo	30–80 d.C.	
	Epitteto	50–ca. 138 d.C.	
	Marco Aurelio	121–180 d.C.	

Dopo la fine dell'età antica, vi sono stati tentativi di riproporre lo stoicismo come filosofia di vita e pensiero:

- il neostoicismo fu una corrente filosofica del tardo Rinascimento, tra il XVI e del XVII secolo, la cui finalità era di unificare lo stoicismo con la fede cristiana;
- lo *stoicismo moderno* è una corrente contemporanea nata negli Stati Uniti nella seconda parte del XX secolo, che riprende e aggiorna i principi della scuola stoica antica con un orientamento razionalista, alla luce della psicoterapia, della scienza moderna e del mondo attuale[10][11][12][13].

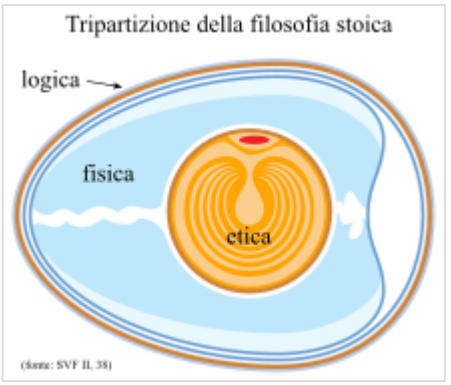
Dottrina stoica

Gli stoici dividevano la filosofia in tre discipline: la logica, che si occupa del procedimento del conoscere; la fisica, che si occupa dell'oggetto del conoscere; l'etica, che si occupa della condotta conforme alla natura razionale dell'oggetto. L'intera dottrina veniva paragonata ad un frutteto: la logica è il recinto che delimita il terreno, la fisica è rappresentata dagli alberi, mentre l'etica è il frutto.[14]

Logica

La logica per gli stoici, a differenza di quanto avveniva nel pensiero greco precedente, non è solo uno strumento al servizio della metafisica, ma si pone come disciplina autonoma rispetto agli altri campi di indagine; essa comprendeva, oltre alla gnoseologia e alla dialettica, anche la retorica. Per "logica" infatti gli stoici intendevano non solo le regole formali del pensiero che si conformano correttamente al *Lògos*, ma

anche quei costrutti del linguaggio con cui i pensieri vengono espressi. Non a caso *Lògos* può significare sia ragione che discorso; oggetto della logica quindi sono proprio i *lògoi*, ossia i ragionamenti espressi in forma di proposizioni (*lektà*).



Un'altra metafora per la tripartizione dello stoicismo, qui considerato come un uovo: la logica è il guscio, la fisica è l'albume e l'etica è il tuorlo

In maniera simile alla gnoseologia aristotelica, per gli stoici il criterio supremo della verità è l'evidenza, che consente di riconoscere la validità dei princìpi-guida della logica. L'evidenza si basa in particolare sull'assenso (*synkatáthesis*) che la mente dà alla rappresentazione di un dato fenomeno. A differenza quindi della dottrina epicurea, la conoscenza non si fonda sulla semplice sensazione (*àistesis*), né sull'impressione che questa provoca nell'anima (*phantasía*): entrambe infatti, per via della loro instabilità, non potrebbero dare alle proposizioni il carattere di scienza che invece è necessario per poter distinguere correttamente il vero dal falso.[15]

Nel processo conoscitivo concorrono dunque due elementi:

- uno attivo, *heghemonikòn*, che consiste nelle anticipazioni mentali, cioè previsioni basate su conoscenze già acquisite, ma in grado di avere un ruolo di guida;
- e uno passivo, *hypàrchon*, che è appunto il semplice dato sensibile.

Mentre tuttavia per Zenone di Cizio l'evidenza-assenso riguardava unicamente la coscienza interiore di sé stessi o autocoscienza (*oikeiosis*) soltanto nella quale può aversi conformità alla legge universale del Lògos, con Cleante essa diventa comprensiva (*kataleptikè*) anche dei piani ontologici della realtà esterna, perché il Lògos che muove il pensiero razionale dell'uomo è in fondo lo stesso situato a fondamento dell'universo.

A partire dall'evidenza *catalettica*, che garantisce così la corrispondenza con la realtà, si struttura quindi la dialettica stoica, che comporta un ampliamento di indagine del sillogismo aristotelico, che viene ora inteso in un senso non solo deduttivo, ma anche ipotetico. Questo nuovo approccio consente di valutare un ragionamento in riferimento ad un evento reale, sulla base di un insieme di proposizioni legate tra loro da operatori logici (proposizioni complesse).[16]

Ad esempio, se in un ragionamento una o più premesse (*lèmmata*) vengono legate ad una premessa addizionale, si giunge a delle conclusioni (*epiphorá*),[17] come nella seguente frase: «Se è giorno c'è luce; ma è giorno; dunque c'è luce». Questa può essere formalizzata in: «Se *p* allora *q*; ma *p*; dunque *q*», ovvero $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$. Il seguente schema esemplifica le varie tipologie di proposizioni a seconda dell'operatore logico utilizzato:

TIPO	Connettore logico	Equivalente nella logica contemporanea	Esempio
Proposizione condizionale	SE	$p \rightarrow q$	"**Se** è giorno, c'è luce"
Proposizione sub-condizionale	POICHÉ	$(p \rightarrow q) \wedge p$	"**Poiché** è giorno, c'è luce"
Proposizione congiuntiva	E	$p \wedge q$/\	"Si è fatto giorno **e** c'è luce"
Proposizione disgiuntiva	O (esclusiva)	$(p \vee q) \wedge \sim(p \wedge q)$	"**O** è giorno, **o** è notte"

Mediante lo studio dei connettori logici, gli Stoici hanno dato vita a quella particolare disciplina che oggi è altrimenti conosciuta come logica proposizionale.

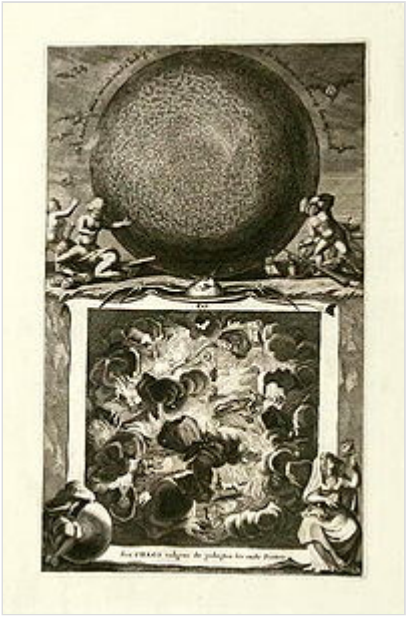
Il linguaggio in cui si esprime questa logica tuttavia non era per gli Stoici qualcosa di convenzionale, ma doveva rispondere al più alto compito dell'uomo, che consisteva nella contemplazione della verità, abbracciandola nella sua totalità. Scopo finale della gnoseologia stoica era infatti quello di rappresentarsi il corretto articolarsi del Lògos nel mondo, di coglierne cioè la struttura razionale, in vista dell'agire virtuoso (*katòrthoma*).[18]

Come il sillogismo aristotelico, anche la logica stoica non fu esente dalla formulazione di paradossi materiali, quali il paradosso del mentitore, il paradosso del coccodrillo, il paradosso del sorite.[19][20]

Fisica

Sebbene tutto il sistema fosse subordinato all'etica, questa si fondava a sua volta su un principio che ha origine nella fisica.

La fisica stoica deriva dalla concezione eraclitea del fuoco come forza produttiva e ragione ordinatrice del mondo. Da questo *fuoco artigiano* (πύρ τεχνικόν) si genera l'universo, il quale, in certi periodi determinati di tempo che sono cicli cosmici, si distrugge per tornare a rinascere dal fuoco in una nuova palingenesi, ristabilendosi ogni volta nel suo stato originario. Per questo motivo si è soliti parlare di un eterno ritorno (*apocatastasi*)[21] che si produce ciclicamente sotto forma di conflitto universale, attraverso una conflagrazione o *ecpirosi* (εκπύρωσις). Ogni periodo che si produce dal fuoco e culmina nella sua distruzione attraverso il fuoco stesso è definito *diakosmesis* (διακόσμησις).



La conflagrazione del caos da cui si origina il cosmo, in un disegno di Willem Goeree, 1690.

> «La ricostituzione del tutto avverrà non una, ma più volte, o meglio le stesse realtà si ricostituiranno all'infinito e senza limite. [...] E gli dèi, non essendo soggetti alla distruzione, ma succedendo ad ogni ciclo, conoscono perciò tutto quanto avverrà nei cicli successivi, perché non vi sarà nulla di diverso rispetto a ciò che è accaduto in precedenza.»
>
> (Crisippo, in Arnim, *SVF*, II, fr. 625)

Tale ordinamento è retto da una ragione (Λόγος) universale. Questa può essere intesa come un *movimento* incausato, eterno, inarrestabile, immanente, che pervade qualunque forma di essere, dal più semplice ed infimo fino al più grande e complesso, vivente e non vivente. Dalla sua azione scaturiscono due principi in cui il mondo risulta suddiviso: uno attivo, chiamato in vari modi (appunto *logos*, o Zeus, soffio, natura), ed uno passivo, che è la materialità delle cose.

Già Aristotele aveva affermato che la materia non potrebbe sussistere senza una forma, e quindi senza un Dio che, in quanto atto puro, è la causa del suo strutturarsi in un certo modo. Gli Stoici tuttavia eliminano ogni dualismo tra l'essere in potenza e l'essere in atto, sostenendo che Dio non sarebbe perfetto se la materia fosse ancora, in qualche modo, indipendente da Lui. Dio pertanto non solo produce le forme, ma rappresenta anche la materia stessa, l'elemento passivo che viene plasmato da quello attivo. Ciò significa che il Logos non è semplice corporeità, ma è la radice di ogni corporeità (*lògos spermatikòs*). Dio è un Pensiero che, nel pensare se stesso, pensa e crea anche l'universo, in un'unità inscindibile di spirito e materia.

Questo spirito o *pneuma*, che è riscaldato dal fuoco, raffreddandosi dà quindi origine all'acqua, e infine all'elemento solido (terra): sono i quattro elementi che compongono l'universo. Un altro termine utilizzato per indicare il soffio vitale che pone ordine nella materia inerte è «Anima del mondo», ripreso in particolare dal *Timeo* di Platone; in virtù di questo princìpio tutto l'universo risulta concepito come un unico grande organismo, regolato da intime connessioni (*sympàtheiai*) fra le sue parti. Esso è un tutto omogeneo, nel quale non ci sono zone vuote; contro Epicuro, gli stoici affermano la fluidità e penetrabilità dei corpi e, di conseguenza, la tesi per cui non tutto è materia: così, in maniera simile a quanto sosterrà Plotino, l'essere non esaurisce il «tutto».[22] L'espressione comprensiva utilizzata dagli stoici per indicare sia gli enti che gli incorporei è *ti*, il «qualcosa», contrapposto al niente.

La dottrina stoica degli *incorporei* si riflette nella concezione sul destino dell'anima dopo la morte; Crisippo riteneva solo le anime dei saggi sopravvivessero,[23] altri (Zenone e i suoi discepoli diretti) pensavano invece che tutte, indistintamente, continuassero a vivere fino al momento della conflagrazione cosmica quando si fonderanno con l'Anima del mondo,[24] per tornare a ricostituirsi nuovamente ad ogni ciclo come tutto il resto.[25]

L'ordine presente all'interno del cosmo è inoltre qualcosa di necessario: una necessità che non è da intendersi meccanicamente alla maniera degli atomisti, bensì in un'ottica finalistica. Nulla infatti avviene per caso: è il Fato, o il Destino, a guidare gli eventi. E poiché tutto accade secondo ragione, il Logos divino è anche Provvidenza (*pròvnoia*), in quanto predispone la realtà in base a criteri di giustizia, orientandola verso un fine prestabilito.[26] La fisica stoica aderisce pertanto alla convinzione giusnaturalista che esista un diritto di natura, al quale è giusto conformarsi, e di cui le diverse legislazioni dei singoli Stati sono solo imperfette imitazioni.

> «Il vivere secondo natura è vivere secondo virtù, cioè secondo la natura singola e la natura dell'universo, nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo.»
>
> (Zenone di Cizio, citato in Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi*, VII, 88)

Etica

L'etica stoica si fonda sul principio che l'uomo è partecipe del *lógos* e portatore di una "scintilla" di fuoco eterno. L'essere umano è l'unica creatura, fra tutti i viventi, nella quale il Lògos si rispecchia perfettamente: egli è pertanto un *microcosmo*, una totalità "in piccolo" in cui tutto l'universo (*macrocosmo*) è riprodotto.

La virtù consiste nel vivere in modo conforme (ομολογία) alla natura del mondo, secondo il principio di conservazione (*oikeiosis*). Mentre gli animali tendono a preservare se stessi obbedendo agli impulsi, gli uomini devono sempre dover scegliere quel che conviene alla loro natura di esseri razionali; pertanto il principio-guida della condotta degli uomini non può essere quello della ricerca del piacere, come sostengono gli epicurei. Ecco il pensiero di Crisippo (o uno dei suoi discepoli) al riguardo:

> «Il piacere, se mai esiste, è un prodotto successivo, quando la natura, dopo aver cercato le cose adatte, lo fornisce in sé e per sé alla costituzione: e in questo modo gli animali appaiono lieti e le piante fioriscono.»
>
> (Arnim, *SVF*, III, 178)

La guida della condotta degli uomini, invece, va ancora una volta ricercata nel principio attivo dell'anima (*heghemonikòn*), il quale è imperativo per gli stoici che debba soprastare a quello passivo (pàthos). Sono le passioni, infatti, ciò che impedisce alla condotta degli uomini di adeguarsi al principio razionale della Natura, e di uniformarsi al suo corso dettato dal Logos. Raggiungendo lo stato di dominio sulle passioni o *apatia* (απάθεια), ciò che poteva apparire come male e dolore, invece, si rivela come elemento positivo e utile; in fine anche la malattia e la morte vanno accettate.

Seneca

Si tratta di un'etica del dovere, riassunta da Epitteto nel celebre motto «ανέχου καί απέχου» («sopporta e astieniti»), non tanto come invito a sopportare il dolore e astenersi dai piaceri, ma ad accogliere serenamente quel che riserva il destino evitando però di farsi coinvolgere emotivamente.

Questo è anche il senso della famosa metafora stoica che paragona la relazione uomo-Universo a quella di un cane legato ad un carro. Il cane ha due possibilità: seguire armoniosamente la marcia del carro o resisterle. La strada da percorrere sarà la stessa in entrambi i casi; ma se ci si adegua all'andatura del carro, il tragitto sarà armonioso. Se, al contrario, si oppone resistenza, la nostra andatura sarà tortuosa, poiché saremo trascinati dal carro contro la nostra volontà. L'idea centrale di questa metafora è espressa in modo sintetico e preciso da Seneca, quando sostiene, riprendendo Cleante: «*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*» («Il destino guida chi lo accetta, e trascina chi è riluttante»).[27]

La saggezza

Gli stoici e il suicidio

Avendo imparato che i mali sono tali solo in apparenza, lo stoico può anche accettare il suicidio come atto conclusivo del compito riservatogli dal destino, purché sia appunto una scelta deliberata e non dettata da un impulso momentaneo. Dev'essere cioè un atto razionalmente giustificato[28]: «la ragione stessa ci esorta a morire in un modo, se è possibile, che ci piace», secondo Seneca; ad esempio, anche se il saggio deve giovare allo stato (*res publica minor*), il suo servigio non può arrivare fino a compromettere la propria integrità morale e per salvarla egli dev'essere pronto all'*extrema ratio* del suicidio. Lui stesso si tolse la vita in seguito alla condanna a morte da parte di Nerone per la congiura di Pisone. Solo la virtù e la saggezza,

infatti, hanno valore, mentre la vita, sebbene preferibile alla morte, è un bene indifferente come la ricchezza, gli onori, e gli affetti.[29] Se quindi la vita non consente più un sereno esercizio della ragione, il saggio è pronto a rinunciarvi, convinto che «morire bene significhi sfuggire al pericolo di vivere male».[30]

Oltre a Seneca, tra gli stoici che scelsero il suicidio si conoscono: secondo alcuni lo stesso Zenone di Cizio;[31] probabilmente Cleante;[32] Catone Uticense, per protesta contro Cesare; il suo genero Marco Giunio Bruto, uno dei cesaricidi, per evitare di cadere vivo nelle mani di Ottaviano e Marco Antonio; Dionisio di Eraclea detto il Rinnegato;[33] Antipatro di Tarso; Marco Anneo Lucano (nipote di Seneca) e Trasea Peto (anche loro vittime della repressione neroniana); l'imperatore Marco Aurelio che, ammalatosi di peste, si lasciò morire d'inedia.[34]

La saggezza pratica (*phronesis*), a differenza di quella teoretica (*sophia*), per gli stoici consiste nella capacità di raggiungere la felicità, stato corrispondente al raggiungimento dell'atarassia, o imperturbabilità dell'animo, concetto derivante in gran parte dalla scuola cinica.

Ad essa si approda guadagnando il dominio di se stessi: dei propri pensieri e delle proprie passioni. Secondo gli stoici, la volontà del saggio aderisce perfettamente al suo dovere (*kathèkon*), obbedendo a una forza che non agisce esteriormente su di lui, bensì dall'interno. Egli vuole quel che deve, e deve quel che il suo stesso lògos gli impone. Lo stoicismo non è dunque una sorta di esercizio forzato di vita, perché tutto, nell'esistenza del saggio, scorre pacificamente.

E poiché il Bene consiste nel vivere secondo il Lògos, il male è solo ciò che in apparenza vi si oppone. Ne risultano così tre tipologie di azioni:

1. quelle dettate dalla ragione, come il rispetto per i genitori, gli amici e la patria;
2. quelle contrarie al dovere, e quindi da evitare, in quanto irrazionali ed emotive;
3. quelle «indifferenti» sia al bene che al male (*adiáphora*), come ad esempio sollevare una pagliuzza, o tenere una penna.

È in quest'ultima categoria che però rientrano di fatto anche tutte quelle azioni in grado di determinare salute, ricchezza, potere, schiavitù, ignominia, ecc. Queste qualità per gli stoici non hanno importanza, perché non esistono beni intermedi: la felicità o l'infelicità dipendono unicamente da noi, non possono essere il risultato di una mediazione. Da qui la netta contrapposizione: o si è sapienti, o si è stolti, tutto il resto è *indifferente*.[35]

Nessuno, di conseguenza, è schiavo per natura, l'essere umano è assolutamente libero di approdare alla saggezza, mentre schiavo è soltanto colui che si fa dominare dalle passioni. Per ottenere questo risultato occorrerà saper identificare ciò che serve con la *proairesi* (l'uso della ragione), applicando la *diairesi*, ovvero la scelta che risulta migliore.[36]

Avendo fiducia nel fatto che tutto sia regolato necessariamente dal Λόγος, il saggio è tale in quanto abbandona il punto di vista relativo dell'io individuale per assumere un punto di vista assoluto, una visione della realtà *sub specie aeternitatis*. Al punto culminante del suo complesso itinerario spirituale, reso possibile anche dalla riflessione filosofica, egli approda così ad un'unione mistica con il tutto.[37]

Logica, fisica ed etica vanno pensati proprio come una scala che conduce verso la contemplazione finale. E l'etica, il cui frutto è la virtù, rappresenta l'ultimo gradino: si recupera in tal modo da Socrate la concezione intellettuale dell'etica, per cui il Bene è *uno solo*, e scaturisce dall'unico vero sapere.[38]

Attivismo politico

Statua di Catone Uticense, raffigurato mentre si appresta a leggere il *Fedone* di Platone prima di suicidarsi.

Poiché lo spirito e la materia sono uniti indissolubilmente, la saggezza dagli Stoici non è concepita come un'attività puramente intellettuale, ma anche propedeutica all'agire. Il concetto di *apatia*, che a molti potrebbe apparire come una sorta di stolta indifferenza, e che oggi ha assunto un connotato per lo più negativo, è al contrario il risultato della virtù che si attua in aderenza alle leggi del Lògos. Solo compiendo il proprio dovere, infatti, l'uomo può identificarsi con esso, diventando ciò che egli da sempre è. A differenza dei cinici, dunque, fra i doveri principali degli uomini, in quanto esseri razionali, vi è soprattutto la politica.

> *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Posizione politica di Seneca*** *e* ***Pensiero di Marco Aurelio § Influenza sulla concezione politica di Marco Aurelio****.*

Questa nuova forma di attivismo fu introdotta in particolare quando alcuni esponenti della media-stoà, come Panezio, entrarono in contatto con l'ambiente romano. Fu così che numerosi stoici dell'antichità divennero attivi statisti, dediti all'esercizio del bene pubblico. In loro si avverte soprattutto una dimensione cosmopolita, che scaturisce da quel sentimento di compassione e partecipazione agli eventi del mondo proprio della *sympàtheia*, ossia dell'intima connessione esistente tra la sfera dell'uomo e quella dell'Anima cosmica: essi sono sudditi di una patria universale, non c'è avvenimento che non li riguardi.

L'«indifferenza stoica» del primo periodo venne perciò modificata: in maniera maggiormente simile a quanto affermava Aristotele nella sua *Etica Nicomachea*, se i mali o i beni materiali sono *indifferenti* per il raggiungimento della virtù, non per questo è da ignorare tutto ciò che può dare un prezioso contributo in tal senso: esistono anche beni che, se di per sé non danno la felicità, sono però *preferibili* (*proegména*) rispetto ad altri. Questo mutamento di prospettiva avvenne quando Panezio si rese conto che l'ideale stoico della saggezza poteva apparire vuoto e astratto, rischiando di mettere in crisi l'intera dottrina dell'etica. Diogene Laerzio riferisce in proposito:

> «Panezio e Posidonio sostengono che la virtù non è sufficiente, ma occorrono anche buona salute, abbondanza di mezzi di vita, e forza.»
>
> (Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi*, VII, 128)

Sarà invece con la nuova Stoà che verrà recuperata una concezione dell'etica nuovamente rigorosa sul modello di quella antica, pur mantenendo delle notevoli tendenze al cosmopolitismo e al filantropismo. Cicerone parla di *humanitas*, sentimento di benevolenza e solidarietà disinteressata verso i suoi simili. Epitteto (concezione ripresa poi da Marco Aurelio) affermerà di sentire tutti gli uomini come suoi fratelli, essendo come lui figli dello stesso Lògos:

> «Schiavo, non sopporterai tuo fratello che ha Zeus per padre, è nato come figlio, dallo stesso germe come te e dalla stessa discendenza celeste, ma per essere stato collocato in una posizione un po' più eminente, t'atteggerai subito a tiranno? Non ricorderai chi sei e su chi comandi? Non sono uomini della tua stessa stirpe, fratelli per natura, discendenti di Zeus?»
>
> (Epitteto[39])

Note

1. ^ Secondo la definizione di Pohlenz.
2. Giovanni Salmeri, *Lo stoicismo*, su *mondodomani.org*.
3. ^ Alberto Pincherle, Goffredo Coppola, Guido Calogero, *Panteismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
4. ^ Adolfo Levi, *Determinismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
5. ^ Guido Calogero, *Scetticismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
6. ^ Guido Calogero, *Ottimismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
7. ^ Radice 2000
8. ^ Francesco Sabatini e Vittorio Coletti, *Stoico*, su *dizionari.corriere.it*, Corriere.it.
9. Anche Cicerone si ispirò allo stoicismo, pur non aderendo mai a nessuna scuola filosofica, mescolando nella sua concezione eclettica il platonismo della scuola accademica con lo stoicismo, cfr. Gérard Verbeke, *Stoicismo*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970.
10. ^ Joe Gelonesi (November 17, 2014). "The rise of Modern Stoicism". ABC - Australian Broadcasting Corporation. ABC - Australian Broadcasting Corporation. Retrieved 20 July 2017.
11. ^ (**EN**) *Stoicism | Internet Encyclopedia of Philosophy*, su *iep.utm.edu*. URL consultato il 4 luglio 2023.
12. ^ Lawrence Becker, *A New Stoicism*. Princeton University Press, 1997.
13. ^ Massimo Pigliucci, *Come essere stoici: Riscoprire la spiritualità degli antichi per vivere una vita moderna*, Milano, Garzanti, 2015
14. ^ Arnim, *SVF*, II, fr. 38 (tr. it. p. 307).
15. ^ Severino, *Epicureismo e stoicismo*, p. 233, in *La filosofia antica e medievale*, BUR, Milano 2004.
16. ^ Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi*, VII, 71-74.
17. ^ Diogene Laerzio, VII, 76 - 81.
18. ^ Arnim, *SVF*, III, fr. 11.
19. ^ Renato Curreli, *La scuola stoica*, su *slideshare.net*, 19 settembre 2017, p. 24.
20. ^ Susanne Bobzien, *The Stoics on fallacies of equivocation*, in *Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, pp. 239–273. URL consultato il 4 luglio 2023.
21. ^ Da *"apo"* = «da», *"kata"* = «giù», e *"istemi"* = «restituire», «rinnovare», «ritornare nel primo stato» (cfr. *Dizionario etimologico* a cura di A. Bonavilla, I vol., pag. 302, Milano 1819), quindi propriamente «ripristinare da giù».

22. ^ Un principio della filosofia stoica è che "tutto è corpo"; essi tuttavia non sono atomisti, sostengono che la materia sia infinitamente divisibile e che sia possibile la compenetrazione di tutto con tutto. La materia quindi non è fatta di atomi, ma di un principio attivo (Dio, forma, fuoco come soffio vitale) e passivo (materia informe). L'universo stoico è quindi un monismo panteistico: tutto è formato da corpi ma in ogni corpo è presente Dio.
23. ^ *SVF*, II, fr. 811
24. ^ *SVF*, I, fr. 522
25. ^ Pareri meno allineati a quelli della prima scuola classica sono presenti in esponenti dello stoicismo romano, che risentono dell'influsso epicureo: Seneca giudica le descrizioni dell'oltretomba come fantasie poetiche, e per lui i morti non soffrono più alcun male, né vengono giudicati: "Rifletti allora che chi è morto non soffre più alcun male, che sono favole quelle secondo cui l'aldilà sarebbe qualcosa di terribile: nessuna tenebra incombe sui morti, non ci sono prigioni né torrenti che ribollono di fuoco, né un fiume dell'Oblio, non ci sono tribunali e imputati, non c'è nessun tiranno in quella assoluta e totale libertà. Sono i poeti ad avere inventato tutte queste cose, spaventandoci con vani terrori". (Lucio Anneo Seneca, Consolazione a Marcia, XIX). Così Marco Aurelio sembra dubbioso sulla vita dopo la morte, seppur non la esclude:"Sulla morte: o è dispersione, se ci sono gli atomi; se invece c'è l'unità, è spegnimento o trasferimento." (Colloqui con sé stesso).
26. ^ Questo sebbene alcuni stoici abbiano anche preso in considerazione la possibilità di un cosmo non ordinato o non panteistico, che tuttavia non sembra cambiare la concezione della vita e dell'etica:

    > «O la morsa del destino è un ordinamento inviolabile, o una provvidenza misericordiosa, o la confusione di una casualità senza governo. Ora, se vi è una necessità inviolabile, perché ti opponi? Se invece vi è una provvidenza che accoglie le suppliche, renditi degno dell'aiuto che viene dalla divinità. Se, infine, vi è una confusione anarchica, rallegrati che in un simile vortice tu possa avere in te un intelletto che ti dirige.»
    >
    > (Marco Aurelio, *Colloqui con sé stesso*, XII, 14)

27. ^ Seneca, *Epist.*, 107, 10.
28. ^ «*Eadem illa ratio monet, ut, si licet, moriaris quemadmodum placet*» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, libro VIII, 70, 28)
29. ^ Studia Rapido, *La morte di Seneca raccontata da Tacito*, su *Studia Rapido*, 14 maggio 2016. URL consultato il 4 luglio 2023.
30. ^ «*Bene autem mori est effugere male vivendi periculum*» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, libro VIII, 70, 6).
31. ^ *Lo stoicismo e gli stoici*, su *filosofico.net*.
32. ^ Tiziano Dorandi, *Filodemo, storia dei filosofi: La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento*, BRILL, 21 giugno 2016, p. 16, ISBN 978-90-04-32082-6. URL consultato il 4 luglio 2023.
33. ^ Così soprannominato per aver abbandonato la scuola stoica.
34. ^ Durante le guerre marcomanniche nei pressi del fronte del Danubio, sentendo che a causa della peste i suoi giorni erano alla fine e il dovere compiuto, accettò da stoico una morte onorevole, astenendosi dal mangiare e bere, e aggravando così la malattia per morire il più rapidamente possibile (citato in Antonio de Guevara, *Vita, gesti, costumi, discorsi, lettere, di Marco Aurelio imperatore*, Venezia, 1557, p. 80.)

35. ^ «[Gli stoici]… dicono indifferenti salute e malattia e tutte le entità corporee e la maggior parte delle qualità esterne, perché non contribuiscono né alla felicità né all'infelicità. Ciò di cui ci si potrebbe servire sia in maniera buona che cattiva sarebbe infatti indifferente: e della virtù ci si serve sempre bene, del vizio male, ma della salute e di quel che riguarda il corpo è possibile servirsi ora bene ora male, per questo sarebbero indifferenti» (Arnim, *SVF*, III, fr. 122).
36. ^ La proairesi sarebbe per Epitteto la facoltà razionale, propria di tutti gli esseri umani, che permette loro di dare significato e distinzione alle esperienze sensibili che di per sé sono indeterminate. Ciò che ha un senso non sarebbe infatti la percezione in sé ma il significato che con la ragione noi le diamo. La proairesi permette di operare la diairesi, il discernimento preliminare alla scelta, che serve ad esprimere un giudizio riguardante la possibilità di servirci delle cose distinguendo se esse siano a nostra disposizione oppure no. Alcune cose infatti, come ad esempio valutazioni, progetti, desideri, impulsi ragionevoli, sono in nostro esclusivo potere e sono da Epitteto definite "proairetiche". Non sono invece in nostro pieno potere cose come il corpo, il patrimonio, la reputazione, il lavoro, quelle entità cioè, che Epitteto chiama "aproairetiche".
37. ^ Arnim, *SVF*, III, frr. 544-656.
38. ^ Viene detto quindi "Il saggio stoico è libero sul trono come in catene" perché ogni cosa è percepita come necessaria, rispondente a un ordine cui lo stoico virtuoso si sottomette.
39. ^ Epitteto, *Diatribe*, I, 13

Bibliografia

Raccolte dei frammenti

- Hans Von Arnim (a cura di), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (abbreviato in *SVF*), 4 voll., Lipsia 1903–05
- Mariano Baldassarri (a cura di), *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, testi originali con introduzione e traduzione commentata, 9 fasc., Como 1987
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano 2005
- Epitteto, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, Bompiani, 2009 ISBN 88-452-6399-1
- Filodemo, *Storia Dei Filosofi: La Stoa Da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, edizione, traduzione e commento a cura di Tiziano Dorandi, Leiden, Brill, 1994 ISBN 90-04-09963-8
- Karlheinz Hülser (a cura di), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt 1986-1987
- Margherita Isnardi Parente (a cura di), *Stoici antichi*, 2 voll., Utet, Torino 1989
- Marco Aurelio, *Colloqui con se stesso. Testo greco a fronte*, a cura di N. Gardini, Medusa edizioni, 2005 ISBN 88-7698-015-6
- Roberto Radice (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Arnim*, Rusconi, Milano 1998 ISBN 88-18-22035-7
- Ilaria Ramelli (a cura di), *Stoici romani minori. Testo greco e latino a fronte*, Bompiani, 2008 ISBN 88-452-6196-4
- Lucio Anneo Seneca, *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, Bompiani, 2000 ISBN 978-88-452-9073-2

Studi

- Michele Alessandrelli, *Il problema del lekton nello Stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki, 2013
- Francesca Alesse, *La stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, 2000
- Jean Brun, *Lo stoicismo*, trad. a cura di L. Salomoni, Xenia, 1998
- Jean-Joël Duhot, *Epitteto e la saggezza stoica*, trad. a cura di P. Brugnoli, Borla edizioni, 1999
- Giuseppe Giliberti, *Cosmopolis. Politica e diritto nella tradizione cinico-stoica*, ES@, 2002
- Pierre Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996
- Anna Maria Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis, 1980
- Margherita Isnardi Parente, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Laterza, 2004
- Mario Mignucci, *Il significato della logica stoica*, Pàtron, Bologna 1965
- Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Bompiani, 2006.
- Roberto Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, ISBN 88-343-0516-7.
- Paolo Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Bibliopolis, Napoli 2010 ISBN 978-88-7088-599-6

Voci correlate

- Filosofi stoici
- *Homologoumenos zen*
- Stoici antichi
- Neostoicismo
- Oikeiosis
- Amor fati
- Fatalismo
- Scuola megarica

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sullo **stoicismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali sullo **stoicismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**stoicismo**»
- Wikiversità contiene risorse sullo **stoicismo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sullo **stoicismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Stoicism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *stoicismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *stoicìsmo*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Jason Lewis Saunders, *Stoicism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

- (EN) Massimo Pigliucci, *Stoicism*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Stoicismo*, su *Philosophica*.
- (EN) *Stoicismo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Il pensiero degli Stoici: Zenone, Cleante, Crisippo, Panenzio, Posidonio, Seneca, Musonio, Epitteto, Marco Aurelio.*, su *utopiarazionale.blogspot.com*.
- *Seneca e la Saggezza stoica*, su *magnanelli.it*.
- (EN) Marion Durand, Simon Shogry, Dirk Baltzly, *Stoicism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) *Bibliografia annotata sulla semiotica e la logica stoica*, su *historyoflogic.com*.
- https://cordis.europa.eu/project/id/101086695/it

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 8336 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=8336) · LCCN (EN) sh85128242 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85128242) · BNE (ES) XX527322 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX527322) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX527322) · J9U (EN, HE) 987007536298605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007536298605171) · NDL (EN, JA) 00571775 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00571775)

Portale Antica Roma **Portale Ellenismo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Stoicismo&oldid=138343329"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 mar 2024 alle 19:58.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Paradosso del mentitore

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

In logica, il **paradosso del mentitore** (più propriamente **antinomia del mentitore**) è descritto come: data una proposizione autonegante come "*Questa frase è falsa*", nessuno riuscirà mai a dimostrare se tale affermazione sia vera o falsa;

- se infatti fosse vera, allora la frase non sarebbe veramente falsa (la verità della proposizione non invalida la falsità espressa nel contenuto della proposizione).
- se invece la proposizione fosse falsa, allora il contenuto si capovolgerebbe (è come se dicesse "*Questa frase è vera*") quando abbiamo appena affermato il contrario.

Indice

Il paradosso del mentitore: versione originale

Il paradosso del mentitore: elaborazioni successive

Soluzioni del paradosso del mentitore

Note

Bibliografia

Voci correlate

Collegamenti esterni

Il paradosso del mentitore: versione originale

La prima formulazione del paradosso si trova nel primo capitolo della Lettera a Tito di Paolo di Tarso:

> «**12**Uno di loro, proprio un loro profeta, ha detto: «I Cretesi sono sempre bugiardi, brutte bestie e fannulloni». **13**Questa testimonianza è vera.»
>
> (Lettera a Tito (http://www.gliscritti.it/dchiesa/bibbia_cei08/nt63-lettera_a_tito.htm))

Il "profeta" a cui allude Paolo sarebbe Epimenide di Creta (VI secolo a.C.), di cui non ci restano scritti.[1].

Se assumiamo che l'affermazione sia vera, allora sarebbe vero che Epimenide, in quanto cretese, è un bugiardo. Ma allora la sua affermazione «*i Cretesi sono sempre bugiardi*» non sarebbe vera ed otterremmo una contraddizione. Se invece assumiamo che l'affermazione sia falsa, allora sarebbe vera la negazione di «*i Cretesi sono sempre bugiardi*», cioè sarebbe vero che alcuni cretesi dicono la verità e alcuni mentono. In questo caso non vi sarebbe alcuna contraddizione e potremmo identificare Epimenide come uno dei cretesi che mentono. Per quanto argomentato nel caso precedente, non può infatti esser vero che Epimenide dica la verità.

Diogene Laerzio[2] ha attribuito l'ideazione del paradosso al filosofo megarico Eubulide di Mileto (IV secolo a.C.), il quale riformulò l'affermazione di Epimenide dicendo ψευδόμενος (*pseudòmenos*), «*io sto mentendo*». Da notare in primo luogo che la frase è «*io sto mentendo*», e non «*io sono bugiardo*», nel senso che «*quello che sto dicendo in questo momento è una menzogna*».

Con Eubulide si ripropone lo stesso dilemma di Epimenide: può essere vera la frase di uno che afferma «*io sto dicendo il falso*»? La frase di Eubulide non può essere vera, ma non può essere neanche falsa, perché c'è un elemento nuovo rispetto a «*tutti i Cretesi mentono*»: l'autoriferimento: Eubulide sta parlando di se stesso, cioè sta affermando di se stesso che mente, e questo non può essere né vero né falso.

Il paradosso del mentitore: elaborazioni successive

Dal paradosso del mentitore sono derivate elaborazioni diversificate di molti autori attraverso i secoli, e anche attualmente l'argomento è assai discusso.

Tra le più note riformulazioni del paradosso del mentitore vi sono:

- quella di Aristotele (*Confutazioni sofistiche (XXV)*), il quale propose due quesiti di analoga contraddittorietà:
  - è possibile giurare di rompere il giuramento che si sta prestando?
  - è possibile ordinare di disobbedire all'ordine che si sta impartendo?
- quella di Diogene Laerzio (II secolo d.C.): un coccodrillo gigante ghermisce un bambino che gioca sulle rive del Nilo; la madre del piccolo implora il coccodrillo di restituirle il figlio, ma il coccodrillo fa la seguente proposta: "Se indovini quello che farò, ti restituirò il bambino. Altrimenti lo mangerò". La madre allora dice al coccodrillo: "Mangerai il piccolo". Se la madre ha detto il vero, se ha cioè indovinato che il coccodrillo mangerà il bambino, allora in questo caso il coccodrillo deve restituire il bimbo. Ma se il coccodrillo restituisce il bimbo, significherebbe che non lo ha mangiato, e quindi la donna non avrebbe indovinato e non potrebbe riavere il figlio. Risultato: in tutti i casi, se la madre dice "tu lo mangerai", non potrà mai riavere il piccolo se il coccodrillo mantiene la promessa. Né il coccodrillo può mangiarlo.
- quella di Giovanni Buridano, o meglio Jean Buridan, filosofo francese morto a Parigi circa nel 1361. Fino a quell'epoca, durante la Scolastica, si era sempre pensato che i problemi logici derivanti dal paradosso del mentitore derivassero dal carattere di autoreferenza. Buridano dimostrò che il problema non era l'autoreferenza, ma il riferimento reciproco, detto circolare, elaborando un paradosso nel quale l'autoriferimento era per così dire spezzato in due. Egli immaginò due protagonisti, Socrate e Platone, ciascuno dei quali pronuncia una sola frase. Socrate dice "Platone dice il falso"; Platone dice "Socrate dice il vero". Vista isolatamente, ciascuna delle due frasi non è affatto paradossale, ma la loro congiunzione lo diventa. Se Socrate dice effettivamente il vero, allora Platone mente davvero e di conseguenza (contraddicendo alla premessa) Socrate dice il falso. Non è possibile sostenere che la frase di Socrate sia vera e poi arrivare alla conclusione che è falsa.
- quella elaborata da Miguel de Cervantes nel Don Chisciotte (1615), dove si narrava di Sancio Panza che divenne governatore di Barataria e si trovò a dover decidere sul caso accaduto a dei giudici, incaricati di impiccare tutti coloro che mentivano circa il motivo per cui volevano oltrepassare un ponte. I giudici raccontarono che un giorno era arrivato un tale a cui fu domandato perché voleva passare il ponte. A questa domanda, il tale "giurò che passava e andava a morire su quelle forche ch'erano ivi alzate".[3] Se fosse vero che costui voleva farsi impiccare, allora aveva detto la verità e quindi non doveva essere impiccato. Se stesse mentendo, e poi fosse stato impiccato, avrebbe detto la verità e avrebbe dovuto essere lasciato libero.

- quella di Philip Jourdain, che nel 1913 riformulò il paradosso di Buridano, il cui punto chiave è la referenzialità circolare, eliminando il riferimento a personaggi celebri, ponendo semplicemente due affermazioni: "la frase seguente è falsa" e "la frase precedente è vera".
- quella di Kurt Gödel, che sostituisce la proposizione "quest'affermazione è falsa" con "quest'affermazione non è dimostrabile", e che è alla base dei suoi due Teoremi di incompletezza.
- quella di Stephen Yablo, che nel 1993 riformulò il paradosso di Buridano-Jourdain eliminando la richiesta che la referenzialità sia circolare usando una lista di enunciati infiniti numerabili; paradossi che usano la referenzialità come questo vengono detti anche "rettilinei", in opposizione ai paradossi che usano il riferimento circolare.

Soluzioni del paradosso del mentitore

La soluzione data da Crisippo dice semplicemente che il paradosso è il rovesciamento del buon senso: ci sono frasi delle quali «non si deve dire che esse dicono il vero e (neppure) il falso; né si deve congetturare in un altro modo, cioè che lo stesso (enunciato) esprima simultaneamente il vero e il falso, bensì che esse sono completamente prive di significato».

La soluzione prospettata da Aristotele è la seguente: le frasi paradossali si fondano sulla confusione tra *uso* e *menzione*. Quando si dice "io sto mentendo", si sta *usando* la frase, nel senso che si tratta di un paradosso di tipo autoreferenziale, catalogato tra gli *insolubilia*; chi enuncia una frase *insolubile*, non dice letteralmente nulla e pertanto la proposizione (o meglio, la pseudoproposizione) deve essere semplicemente *cassata*.

Nel Medioevo, una proposta di soluzione fu avanzata da Guglielmo di Ockham (1285-1347). Dal momento che la *cassatio* di Aristotele non forniva una soluzione concreta, egli introdusse la distinzione tra linguaggio e metalinguaggio. Solo le frasi autoreferenziali mescolano i due livelli in uno solo, perché dire "io sto mentendo" è una frase che si pone nel metalinguaggio (per quanto riguarda il verbo mentire, il cui concetto trova spiegazione non nella frase stessa ma in un altro livello), ma è espressa mediante il linguaggio.

La proposta di soluzione di Buridano fu dettata dall'intuizione della logica temporale: un'affermazione non è vera o falsa in assoluto, ma solo relativamente a un certo momento storico. Mentre non è possibile che una frase sia vera o falsa nello stesso tempo, essa può esserlo in tempi diversi: Basterebbe dire "Platone dirà il falso quando pronuncerà la prossima frase" e "Socrate disse il vero quando pronunciò la frase precedente".

Nel 1944, Alfred Tarski[4] propose la soluzione considerata più soddisfacente, che considera l'autonimia con cui un enunciato di un linguaggio occorre nel metalinguaggio che lo analizza.

Nelle logiche non classiche in cui non vale il principio di non-contraddizione, le proposizioni come quelle del mentitore non generano alcun paradosso. Per esempio nella logica sfumata, dove il valore di verità può variare tra 0 e 1, tali frasi hanno un valore di verità pari a 0,5.

Note

1. ^ Alan Ross Anderson, "St. Paul Epistle to Titus", in Robert L. Martin (ed.), *The Paradox of the Liar*, New Have, Yale University Press, 1970, pp. 1-11.
2. ^ *Vite dei filosofi*, II, 108.
3. ^ Cfr. Don Chisciotte della Mancia, libro II, capitolo LI (http://www.liberliber.it/mediateca/libri/c/cervantes/don_chisciotte_della_mancia/html/2_51.htm).

4. ^ "The Semantical Concept of Truth and the Foundations of Semantics" (http://www.ditext.com/tarski/tarski.html), in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 1944, pp. 341-376.

Bibliografia

- Piergiorgio Odifreddi, *Le menzogne di Ulisse: l'avventura della logica da Parmenide ad Amartya Sen*, Milano, Saggistica TEA, 2003, ISBN 978-88-502-1191-3.
- Francesca Rivetti Barbò, *L'antinomia del mentitore da Peirce a Tarski. Studi, testi, bibliografia*, Milano, Jaca Book, 1986, ISBN 88-1695-022-6.
- Roy Sorensen, *A Brief History of Paradox*, Oxford, Oxford University Press, 2003, ISBN 978-019-5179-866.

Voci correlate

- Antinomia
- Logica
- Filosofia
- Paradosso
- Verità
- Paradosso della Carta
- Paradosso di Yablo

Collegamenti esterni

-
- (EN) *liar paradox*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Liar Paradox*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Michael Glanzberg, *Liar Paradox*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 17502 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=17502) · LCCN (EN) sh85076429 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85076429) · GND (DE) 4296528-7 (https://d-nb.info/gnd/4296528-7) · BNF (FR) cb12006099s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12006099s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12006099s) · J9U (EN, HE) 987007565686205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007565686205171)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Paradosso_del_mentitore&oldid=137833809"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 feb 2024 alle 13:23.

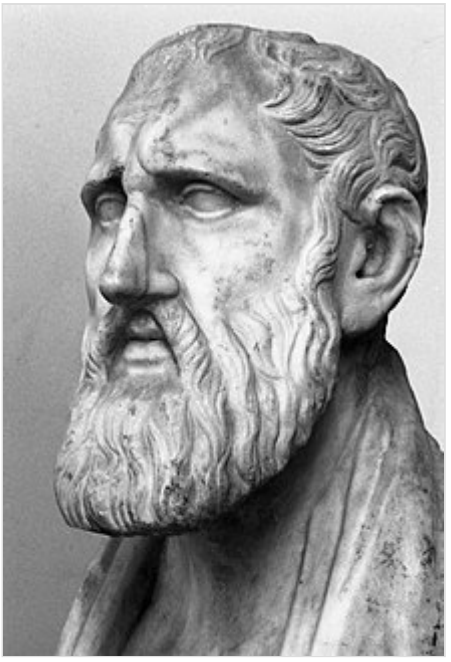
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Zenone di Cizio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Zenone di Cizio (in greco antico: Ζήνων ὁ Κιτιεύς?, *Zḕnōn ho Kitièus*, in latino detto *Zeno Citieus*; Cizio, 361[1] o 336/335 a.C. – Atene, 263 a.C.) è stato un filosofo greco antico di origine fenicia, nativo di Cipro e considerato il fondatore dello stoicismo, della cui scuola fu il primo capo.



Busto di Zenone di Cizio, copia di epoca augustea (23 a.C. - 14 d.C. circa) di un originale greco (III secolo a.C.) conservata al Museo Archeologico di Napoli (inv. 6128)- Foto di Paolo Monti, 1969.

Indice

Biografia

Opere

Dediche

Pensiero

- Gnoseologia
- Fisica e morale

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Ad oggi la fonte più importante sulla vita di Zenone è la biografia scritta da Diogene Laerzio, nel libro VII della sua opera *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*, che ce lo presenta così:

(GRC)	(IT)
«Ζήνων Μνασέου ἢ Δημέου, Κιτιεὺς ἀπὸ Κύπρου.»	«Zenone fu figlio di Mneseo o Demeo, e nacque a Cizio, su Cipro.»

(Diogene Laerzio)

Come Talete, Zenone non era di origine greca, ma fenicia. Cizio (odierna Larnaca) era una località dell'isola di Cipro, che all'epoca costituiva un importante crocevia dei commerci tra l'Occidente e l'Oriente del Mediterraneo. Nacque forse nel 361 a.C., sebbene alcuni posticipino la sua nascita al 336-335 a.C. Istruitosi ai testi dei filosofi socratici, una volta trasferitosi ad Atene, Zenone divenne allievo del filosofo cinico Cratete e, successivamente, di Polemone, scolarca dell'Accademia platonica nell'ultimo quindicennio del IV

secolo. Intorno al 300 a.C. fondò la Stoà, ovvero la scuola filosofica così chiamata dalla Stoà Pecìle (in greco *Stoà Poikìle*), che era il portico dipinto dell'agorà di Atene in cui egli teneva le sue lezioni, poiché in quanto straniero non poteva possedere una vera casa.

I suoi allievi principali furono Cleante di Asso e Crisippo di Soli, destinati a succedergli alla guida della scuola. Si lasciò morire da suicida in seguito a una grave indisposizione, in accordo peraltro con i dettami della sua stessa dottrina, o forse morì consunto per l'età avanzata. Quando Zenone morì aveva secondo alcune fonti circa 72-73 anni, secondo altri addirittura 98; così Diogene Laerzio descrive il suo decesso:

> «Mentre andava via dalla scuola incespicò e si ruppe un dito. Batté allora la terra con la mano e pronunciò quel verso della *Niobe*: "Vengo, perché mi chiami gridando?" e, soffocato il grido, morì all'istante.»
>
> (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VII, 28)

Alcuni pensano che Zenone si sia lasciato morire di fame, altri che la traduzione letterale e verbale del passo di Diogene non sia "soffocato il grido" ma "soffocò, strangolò" e quindi: *«"Vengo, perché mi chiami?", e subito dopo morì impiccandosi»*.[2]

Egli fu onorato da tutti gli ateniesi, che gli costruirono una statua in bronzo, gli concessero già in vita onorificenze (come l'esenzione dal giuramento in caso dovesse testimoniare in tribunale), e lo seppellirono nella necropoli del Ceramico a spese pubbliche, nonostante le sue origini straniere; la sua memoria restò nei secoli.

Zenone è forse citato (potrebbe trattarsi anche di Zenone di Elea), da Dante nel Canto IV dell'Inferno (Divina Commedia), fra gli *spiriti magni* che quest'ultimo incontra nel primo Cerchio o Limbo; il poeta lo descrive accanto a Democrito, Anassagora, Talete, Empedocle, Eraclito e Diogene di Sinope (o Diogene di Apollonia):

> «Democrito che 'l mondo a caso pone,
> Dïogenès, Anassagora e Tale,
> Empedoclès, Eraclito e Zenone.»
>
> (*Inferno*, IV, vv. 136-138)

Opere

Il suo contributo alla storia delle idee si rivela notevole soprattutto nel campo dell'etica, in cui espresse posizioni spesso condizionate dalla sua formazione cinica, e della gnoseologia.

I suoi scritti, compreso il principale intitolato *La Repubblica*, sono andati tutti perduti, ma esistono delle testimonianze postume tramite cui è possibile ricostruire, a grandi linee, il suo pensiero. A Zenone è dedicato in proposito il primo volume della classica raccolta di frammenti stoici curata da Hans von Arnim (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, sigla SVF, 1).

Dediche

A lui è stato dedicato il cratere Zenone sulla Luna.

Pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Stoicismo***.

Gnoseologia

Zenone formula una gnoseologia che, per la prima volta nel pensiero greco, si pone come autonoma rispetto agli altri campi di indagine. La sua dottrina della conoscenza è incentrata in particolare sul Lògos, al punto che può essere definita "scienza del Lògos", ovvero logica. Questa è comprensiva sia della dialettica, che della retorica: per "logica" gli stoici intenderanno non solo le regole formali del pensiero che devono potersi conformare correttamente al Lògos, ma anche quei costrutti del linguaggio con cui i pensieri vengono espressi. Non a caso Lògos può significare sia *ragione* che *discorso*; oggetto della logica quindi sono proprio i *lògoi*, ossia i ragionamenti espressi in forma di proposizioni (*lektà*).

A differenza degli epicurei, per gli stoici la fonte di ogni conoscenza non è data dalla semplice sensazione (elemento passivo), perché a questa si deve accompagnare l'assenso (elemento attivo), per arrivare così alla rappresentazione catalettica. I concetti sono anticipazioni mentali, cioè rielaborazioni di precedenti sensazioni che riescono ad avere natura predittiva, e anche i ragionamenti, detti apodittici, non si discostano dall'analisi di singoli avvenimenti.

Scopo della conoscenza, secondo Zenone, non è tanto l'acquisizione di un sapere sul mondo, reso incerto dall'inaffidabilità delle percezioni sensibili, quanto la coscienza interiore di sé stessi o autocoscienza (*oikeiosis*), che sola garantisce conformità alla legge universale del Lògos.

Fisica e morale

L'universo è concepito da Zenone come un grande animale composto di due elementi, uno attivo (*heghemonikòn*) ed uno passivo (*hypàrchon*). Quello passivo è la materia, quello attivo è il *Lògos*, o ragione, che è detto anche Dio e rappresenta il soffio vitale o ragione seminale. Questo principio divino è Provvidenza immanente, e guida finalisticamente l'evoluzione del mondo verso il suo necessario sviluppo. Ogni evento, in quanto permeato del divino, è perfetto; la libertà dell'uomo consiste nel riconoscerne e condividerne la perfezione. Come il mondo, infatti, anche l'uomo è animato dal *lògos* e il suo dovere e la sua virtù consistono nel vivere secondo ragione, estirpando da sé le passioni e i desideri; il saggio stoico è inoltre cittadino del mondo perché riconosce il valore universale della ragione.

In tal modo Zenone suddivide la filosofia in tre discipline: la logica, che si occupa del procedimento del conoscere; la fisica, che si occupa dell'oggetto del conoscere; e l'etica, che si occupa della condotta conforme alla natura razionale dell'oggetto. A titolo di esempio, la logica è il recinto che delimita il terreno, la fisica l'albero, e l'etica è il frutto.[3]

Note

1. ^ Secondo Apollonio di Tiro, frammento 36, riportato in Diogene Laerzio, VII, 7-8
2. ^ Alida Airaghi, *Il suicidio nel pensiero greco*, Youcanprint, 3 luglio 2017, ISBN 978-88-926-7329-8. URL consultato il 4 luglio 2023.

3. ^ Arnim, *SVF*, II, fr. 38.

Bibliografia

- Margherita Isnardi Parente, *Introduzione allo stoicismo ellenistico*, Bari, Laterza, 2004
- Max Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Milano, Bompiani, 2006
- A. A. Long e D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 voll., Cambridge University Press, 1987
- Giovanni Reale, *Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, in *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 5, Milano, Bompiani, 2008

Voci correlate

- Stoicismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Zenone di Cizio**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Zenone di Cizio**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Zenone di Cizio (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Zeno_of_Citium?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Zenóne di Cizio*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *ZENONE di Cizio*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Zenone di Cizio*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Zenóne di Cìzio*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Zeno of Citium*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Opere di Zenone di Cizio*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Selected Bibliography on the Early Stoic Logicians: Zeno, Cleanthes, Chrysippus*, su *historyoflogic.com*.
- (EL) *Biografia di Diogene Laerzio*, su *mikrosapoplous.gr*.
- https://cordis.europa.eu/project/id/101086695/it

Controllo di autorità	VIAF (EN) 261896996 (https://viaf.org/viaf/261896996) · ISNI (EN) 0000 0003 8176 0310 (http://isni.org/isni/0000000381760310) · SBN RMLV037513 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RMLV037513?core=autoriall) · BAV 495/89338 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_89338) · CERL cnp00396960 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396960) · LCCN (EN) n50061829 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50061829) · GND (DE) 118636510 (https://d-nb.info/gnd/118636510) · BNE (ES) XX866438 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX866438) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX866438) · BNF (FR) cb12205314h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12205314h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12205314h) · J9U (EN, HE) 987007270121805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007270121805171) · NDL (EN, JA) 00461808 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00461808)

Portale Biografie	**Portale Ellenismo**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Zenone_di_Cizio&oldid=137746921"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:30.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Epitteto

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando l'omonimo ceramografo greco, vedi **Epitteto (ceramografo)**.*

Epittèto (in greco antico: Ἐπίκτητος?, *Epíktētos*, "colui che è stato acquistato", in latino *Epictetus*; Ierapoli, 50 – Nicopoli d'Epiro, 130[1]) è stato un filosofo greco, esponente dello stoicismo di epoca romana.

Incisione di Epitteto in un'edizione inglese in latino del *Manuale* (1715)

Indice

Il problema delle fonti

Biografia

- Gioventù come schiavo
- La liberazione e l'espulsione dei filosofi
- La scuola e gli ultimi anni

La filosofia di Epitteto

- La regola aurea della felicità
- La proairesi e la diairesi
- La felicità

La "fortuna" del *Manuale*

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Il problema delle fonti

Le notizie certe che si hanno sulla vita di Epitteto[2] sono molto poche. Il nome Epitteto (in greco antico: Ἐπίκτητος?), che può interpretarsi anche come "schiavo" (letteralmente il significato è "acquistato" o "acquisito"), era probabilmente un soprannome[3], anche se aveva comunque una certa diffusione nel

mondo greco come nome proprio.[4] Di lui esistono pochissimi ritratti scultorei, e tutti di attribuzione incerta, spesso confusi con quelli di Epicuro (l'abbreviazione *Epi.* ha contribuito a ciò).[3] La biografia del filosofo scritta da Flavio Arriano è andata perduta.

Biografia

Gioventù come schiavo

Disegno di un busto identificato con Epitteto

Quasi tutti gli studiosi sono comunque concordi nel fissarne la nascita intorno al 50-55 d.C.[3] e la morte intorno al 120-130 d.C.[5] Egli visse dunque sotto l'impero di Nerone, dei Flavi, di Traiano e di Adriano. Furono suoi contemporanei anche Stazio, Tacito, Giovenale, Svetonio, Plinio il Giovane e Plutarco. È certo che fosse nato nella città di Ierapoli in Frigia (oggi Pamukkale, in Turchia).[3]

È anche documentato che Epitteto fosse di madre schiava (un'iscrizione lo vuole figlio di genitori entrambi schiavi[3]) e che, nato schiavo lui stesso,[6] tale sia rimasto per molti anni. Fu poi comperato da Epafrodito, ex schiavo liberato dall'imperatore Claudio e divenuto il potente e ricchissimo segretario di Nerone.[3] Pare che Epitteto fosse di salute cagionevole e tutti concordano nel descriverlo come zoppo. Sulle cause di questo suo difetto fisico le opinioni sono però contrastanti.[3]

Essendo egli schiavo[7], alcuni, come Celso, accettano la versione che fa risalire questa sua menomazione ai maltrattamenti subiti da parte di un padrone, forse dallo stesso Epafrodito.[3] Altri propendono, data la sua condizione di schiavo istruito, quindi, come molti schiavi greci, avviato probabilmente a diventare un precettore privato di alto livello, a credere che la zoppia fosse il risultato di una malattia reumatica o delle percosse di un maestro di scuola[8], o in alternativa, di un semplice incidente.

Difatti, al servizio di Epafrodito, e forse per iniziativa dello stesso, Epitteto ebbe modo di istruirsi e frequentare a Roma le lezioni di Gaio Musonio Rufo, certamente, assieme ad Aruleno Rustico, il più celebre filosofo stoico di quegli anni.[3] Simplicio afferma anche che egli era fin da piccolo gracile e malato.[3] Comunque la prima versione (quella dei postumi della punizione e dei maltrattamenti di un padrone) fu quella più diffusa dagli allievi, che volevano così indicare come un vero filosofo stoico sopportasse i mali fisici e i patimenti.[9] Probabilmente Epitteto rimase schiavo per i primi 25-30 anni di vita.[3]

La liberazione e l'espulsione dei filosofi

Epafrodito, prima di essere esiliato e poi fatto uccidere da Domiziano, per aver seguito nel 68 Nerone nella sua fuga e averlo aiutato a suicidarsi[10], liberò Epitteto, forse durante il regno di Tito o di Vespasiano, intorno al 79-80.[3] La tradizione voleva che lo schiavo liberato assumesse il nome di famiglia dell'ex padrone[11] (come Epafrodito stesso aveva fatto con Claudio), ma non è noto se Epitteto abbia aggiunto al suo vero nome quello di "Tiberio Claudio". La condizione di schiavo di Epitteto non andò comunque oltre l'85-90, anni in cui l'imperatore Domiziano cominciò a perseguitare i filosofi, tra i quali anche Aruleno

Rustico (fatto uccidere dal *princeps* per lesa maestà), e li bandì da Roma assieme ai matematici e agli astrologi. Questi personaggi erano infatti considerati troppo vicini all'opposizione degli aristocratici e dei senatori, che spesso avevano gli stoici come insegnanti dei loro figli e loro consiglieri personali.[3]

Poiché il definitivo senatoconsulto d'espulsione, sollecitato da Domiziano, è del 94, è probabile che anche Epitteto, che secondo Simplicio, aveva criticato, duramente e coraggiosamente, l'involuzione autocratica del governo dell'imperatore[3], fosse stato colpito dal provvedimento, tra il 90 e il 93. Questo vuol dire che in quel tempo egli fosse non soltanto di condizione libera (*liberto*), ma ricoprisse ormai, come filosofo, un ruolo eminente e socialmente distinto, benché, per la sua umiltà e disinteresse nei confronti del denaro, vivesse appartato.[3]

La scuola e gli ultimi anni

In seguito al bando di Domiziano, Epitteto lasciò per sempre Roma e l'Italia e si stabilì in Epiro, nella piccola città greca di Nicopoli.[3] Qui si dedicò con successo all'insegnamento, aprendo una scuola che fu molto frequentata e vivendo con semplicità. È anche possibile che egli abbia compiuto uno o più viaggi a Olimpia e ad Atene, luoghi che ricorda nelle *Diatribe*, parlando dei giochi olimpici e dell'acropoli nei suoi ragionamenti.[12]

Epitteto non si sposò e non ebbe figli, ma in tarda età prese con sé una donna che curasse la crescita di un bambino orfano che egli aveva adottato.[3]

Supremamente indifferente alla gloria letteraria, Epitteto, come Socrate, non si curò mai di scrivere dei libri. Tuttavia un suo discepolo di nome Flavio Arriano, che poi divenne un noto scrittore e una personalità politica di notevole rilievo, ebbe l'idea di stenografare le lezioni alle quali assisteva, trascrivendo fedelmente le parole così come uscivano dalla bocca del maestro. Questa eccezionale documentazione, nota come *Diatribe e Manuale di Epitteto*, era originariamente contenuta in otto libri, dei quali soltanto i primi quattro e il Manuale sono fortunosamente giunti fino a noi.[3]

Nei suoi ultimi anni di vita, a dispetto delle umili origini, Epitteto ebbe grande fama e rispetto e godette dell'amicizia personale dell'erede al trono e poi imperatore Adriano, che venne a Nicopoli per consultarlo.[3] L'imperatore e filosofo stoico Marco Aurelio (nato nel 121), che per ragioni di età non ebbe modo di conoscere personalmente Epitteto, nei suoi *Ricordi* parla di lui con la massima deferenza e lo annovera tra le sue guide spirituali. Fu uno dei suoi maestri, Quinto Giunio Rustico (nipote di Aruleno Rustico), a fargli conoscere gli scritti di Epitteto.[13] Epitteto era certamente in vita durante l'impero di Adriano (117-138), ma era già morto quando Antonino Pio andò al potere (138); Aulo Gellio parla della recente morte di Epitteto quando scrive le *Noctes Atticae*, verso la metà del secolo[14], cosa che ha fatto fissare la data di morte nel decennio 120-130, probabilmente verso il 130[3], anche se taluni indicano il 135[15][16], quando avrebbe avuto l'età, molto avanzata per l'epoca, di circa 80-85 anni. Qualche tempo dopo la sua morte, racconta Luciano di Samosata, la fama di Epitteto era ancora così viva che un suo ammiratore acquistò per 3 000 dracme una lampada a olio in argilla che gli era appartenuta.[17]

La filosofia di Epitteto

La filosofia di Epitteto richiama quella socratica. Il suo discepolo Arriano infatti, nella compilazione delle *Diatribe*, prese a modello l'opera di Senofonte, i *Memorabili*, dedicata alla figura di Socrate, proprio nell'intento di presentare Epitteto come un "nuovo Socrate".[18] Dalle *Diatribe* furono poi estratte le

massime per il conseguimento della felicità raccolte nell'Ἐγχειρίδιον (*Encheirídion*, "ciò che si tiene in mano", cioè *manuale*), il Manuale di Epitteto.[19]

Ritratto di Epitteto

La regola aurea della felicità

Il pensiero di Epitteto si fonda su alcuni principi fondamentali espressi attraverso uno stile conciso fatto di rapide enunciazioni, con lo scopo di formulare gli strumenti per il raggiungimento della felicità.[20] Questi sono dunque, secondo il pensiero di Epitteto, i dettami per il conseguimento di una vita felice:

> «Tra le cose che esistono, le une dipendono da noi, le altre non dipendono da noi. Dipendono da noi: giudizio di valore, impulso ad agire, desiderio, avversione, e in una parola, tutti quelli che sono propriamente fatti nostri. Non dipendono da noi: il corpo, i nostri possedimenti, le opinioni che gli altri hanno di noi, le cariche pubbliche e, in una parola, tutti quelli che non sono propriamente fatti nostri.»
>
> (Epitteto, *Manuale*, 1 [21])

> «Ricordati dunque che, se credi che le cose che sono per natura in uno stato di schiavitù siano libere e che le cose che ti sono estranee siano tue, sarai ostacolato nell'agire, ti troverai in uno stato di tristezza e di inquietudine, e rimprovererai dio e gli uomini. Se al contrario pensi che sia tuo solo ciò che è tuo, e che ciò che ti è estraneo - come in effetti è - ti sia estraneo, nessuno potrà più esercitare alcuna costrizione su di te, nessuno potrà più ostacolarti, non muoverai più rimproveri a nessuno, non accuserai più nessuno, non farai più nulla contro la tua volontà, nessuno ti danneggerà, non avrai più nemici, perché non subirai più alcun danno.»
>
> (Epitteto, *Manuale*, 3 [21])

> «Bisogna rendere migliore quel che è in nostro potere, e delle altre cose usare come richiede la loro natura. 'E come richiede la loro natura?' "Come Dio vuole".»
>
> (Epitteto, *Diatribe*, 1, 1, 17)

Per ottenere la felicità occorrerà però saper identificare (con la proairesi, l'uso della ragione) ciò che serve per una condizione felice e saper distinguere (applicando la diairesi, ovvero la scelta che risulta migliore) quanto, di quello che serve, è in nostro esclusivo potere (ad esempio gli impulsi razionali) e quanto non lo è (come le malattie del corpo o il comportamento degli altri), seguendo quindi le leggi naturali imposte dal Dio-universo-mondo (panteismo) stoico, a volte identificato con Zeus o il Logos, la Provvidenza degli dei, il Fato o legge di causa-effetto che regge le necessità della Natura.[19] A questi fatti vanno adeguate le nostre rappresentazioni mentali e non viceversa:

«Quindi esercitati fin d'ora a dire a ogni rappresentazione che ti colpisca per la sua asprezza: «sei soltanto una rappresentazione, non sei affatto ciò che sembri in apparenza».»

(*Manuale*, 1, IV)

«Non sono i fatti in sé che turbano gli uomini, ma i giudizi che gli uomini formulano sui fatti. Per esempio, la morte non è nulla di terribile (perché altrimenti sarebbe sembrata tale anche a Socrate): ma il giudizio che la vuole terribile, ecco, questo è terribile.»

La proairesi e la diairesi

La proairesi è la facoltà razionale, propria di tutti gli esseri umani, che permette loro di dare significato e distinzione alle esperienze sensibili che di per sé sono indeterminate. Ciò che ha un senso non è la percezione in sé ma il significato che con la ragione noi le diamo.[19]

La proairesi permette di operare la diairesi, il discernimento preliminare alla scelta, che serve a esprimere un giudizio riguardante la possibilità di servirci delle cose distinguendo se esse siano a nostra disposizione oppure no.

Alcune cose, come ad esempio valutazioni, progetti, desideri, impulsi, sono in nostro esclusivo potere e sono da Epitteto definite "proairetiche".[19]

Non sono invece in nostro pieno potere cose come il corpo, il patrimonio, la reputazione, il lavoro, quelle entità cioè, che Epitteto chiama "aproairetiche".

Epitteto mette in guardia[19] da quell'atteggiamento che fa credere ingenuamente che le cose che non ci appartengono possano essere nostre o che ci fa pessimisticamente pensare che l'uomo non possa soddisfare nessuna delle sue aspirazioni. In questo caso il comportamento dell'uomo è innaturale, non è più ispirato dalla sua naturale razionalità (proairesi): egli rinuncia alla diaresi e cade nell'irrazionalità della controdiairesi che porta all'infelicità.

ΕΠΙΚΤΗΤΟΥ
ΕΓΧΕΙΡΙΔΙΟΝ.
EPICTETI
ENCHIRIDION.

Cap.1, p.1, dell' Enchiridion di Epitteto. Edizione greca e latina (1683) di A. Berkelius.

La felicità

Il raggiungimento della felicità dipende dal buon uso della ragione (tramite proairesi) nel giudicare (tramite diairesi) ciò che serve (ciò che è fondamentale, ed è in nostro potere) o che non serve, non è in nostro potere o ci rende infelici.[19]

L'uomo deve innanzitutto convincersi che il bene e il male dipendono esclusivamente da lui e dalla sua ragione che deve essere in grado di indicargli che egli non potrà mai raggiungere la felicità se è convinto che il bene consiste nel possesso di oggetti materiali e in qualcosa che altri possono fare per noi o contro di noi.[19]

La vita di coloro che non sanno bene usare la proairesi e la diairesi è un indefesso affannarsi per conseguire o per evitare cose ed eventi che non sono in loro potere, ma dipendono da altri o dalla pura e semplice fortuna.[19]

Chi invece, essendo capace di usare correttamente la ragione, sceglie di vivere rispettando il reale carattere delle cose sarà virtuoso, vivrà nel bene, godrà di felicità e libertà e non avrà bisogno d'altro.

Per mantenersi in tale stato dovrà comunque essere attento a particolari aspetti della vita quotidiana[19]:

- quello degli *assensi* e dei *dissensi*, ossia del dire di sì oppure di no alle rappresentazioni che la nostra mente si forma degli avvenimenti di ogni giorno. Dobbiamo usare attentamente le nostre capacità analitiche di fronte alle cose che ci offre la vita per giudicare se esse siano positive o negative. Così sarà inutile considerare la morte un bene o un male poiché essa non dipende da noi.[19]

  > «Di conseguenza, quando subiamo un impedimento, siamo turbati o afflitti, non dobbiamo mai accusare nessun altro tranne noi stessi, ossia i nostri giudizi. Incolpare gli altri dei propri mali è tipico di chi non ha educazione filosofica; chi l'ha intrapresa incolpa sé stesso; chi l'ha completata non incolpa né gli altri né se stesso.[22]»

- quello dei *desideri* e delle *avversioni*.

  > «Non devi adoperarti perché gli avvenimenti seguano il tuo desiderio, ma desiderarli così come avvengono, e la tua vita scorrerà serena.[23]»

Occorre non lasciarsi andare a desideri che non potranno con certezza essere soddisfatti perché in questo caso ci dorremo della speranza delusa. Conviene quindi astenersi da quei desideri e sopportare il male che ci coglierà in certe occasioni e non reagire a esso.

> «*sustine et abstine* (sopporta il dolore e astieniti dai beni apparenti).[24]»

- quello degli *impulsi* e delle *repulsioni*. Bisogna resistere sia al sentirsi istintivamente attratti da ciò che irrazionalmente giudichiamo possa accrescere il nostro bene, sia al respingere ciò che riteniamo possa causarci un male, dimenticando che le cose esterne non sono di per sé buone o cattive ma che sarà il buon uso della ragione a deciderlo.

La "fortuna" del *Manuale*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Manuale di Epitteto***.

Il *Manuale* di Epitteto, redatto dal suo discepolo Arriano, insieme ai successivi *Ricordi* dell'imperatore Marco Aurelio (121-180), che ne fu profondamente influenzato[25], racchiudono il nucleo della dottrina etica dello stoicismo.

Entrambi questi testi appartengono al genere che venne inaugurato da Epicuro (341 a.C.–271 a.C.) che con la sua *Lettera a Meneceo* indicava le regole per far sì che la filosofia, liberando da ogni passione irrequieta, diventasse lo strumento, il mezzo, teorico e pratico, per raggiungere la felicità.

Queste opere infatti, pur non contenendo nulla di carattere specificatamente religioso, racchiudono massime che, attraverso indicazioni da applicare alla vita pratica, intendono gradualmente condurre verso una vita virtuosa e serena.[19]

L'influenza del *Manuale*, interessò pensatori e intellettuali di ogni epoca, dai neoplatonici come Simplicio[26], a Leopardi, che ne curò la traduzione[27], sino a personalità religiose come il gesuita Matteo Ricci, missionario in Cina, che, alle prese con il problema di creare un ponte tra due culture lontanissime, ritenne che la morale stoica fosse quella più vicina al confucianesimo e fosse perciò in grado di aprire le porte del continente asiatico al cristianesimo[28]. Pertanto, egli tradusse in cinese, parafrasandone in senso cristiano molti passi, il *Manuale di Epitteto* intitolandolo *Il libro dei 25 paragrafi*.[29]

L'opera di Epitteto, oltre alle persone citate, ebbe anche una notevole influenza su Laurence Sterne[30], J.D. Salinger[31], Adam Smith, Matthew Arnold[32], James Joyce[33], Albert Ellis, Blaise Pascal[19], Michel de Montaigne[3] e persino sull'ammiraglio James Stockdale, ufficiale pluridecorato della Marina statunitense, pilota nell'aviazione navale, che rimase prigioniero di guerra in Vietnam per molti anni e che affermò che la sua sopravvivenza era dovuta anche al ricordare le massime di Epitteto.[34]

Note

1. ^ entrambe le date sono approssimate, intendendosi il periodo 50-55 circa come tempo in cui situare l'anno di nascita e 120-130/135 circa il tempo di quello di morte
2. ^ *Enciclopedia Treccani* alla voce corrispondente.
3. *Vita di Epitteto, appendice al Manuale, SWIF, pag. 73-77* (**PDF**), su *swif.uniba.it*. URL consultato il 19 dicembre 2013 (archiviato dall'url originale il 19 dicembre 2013).
4. ^ ad esempio era stato portato dall'omonimo ceramografo, e da altri, come un medico greco di epoca romana o da un liberto greco-romano, tale Tito Flavio Epitteto, ex schiavo e poi segretario di un membro della famiglia di Vespasiano, Tito e Domiziano, la cui lapide tombale è stata ritrovata nei pressi di Roma; quindi non si può dire con certezza che *Epitteto* fosse un soprannome e non piuttosto un nome diffuso tra gli schiavi greci di Roma.
5. ^ Biografia di Epitteto su Liber Liber (https://www.liberliber.it/online/autori/autori-e/epictetus-epitteto/)
6. ^ Aulo Gellio, Noctes Atticae, II, 18, 10 (https://la.wikisource.org/wiki/Noctes_Atticae/Liber_II#18)
7. ^ Franco Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, p.343, Bruno Mondadori, 2000.
8. ^ *Franco Scalenghe, Biografia di Epitteto*, su *epitteto.com*. URL consultato il 3 giugno 2013 (archiviato dall'url originale il 29 agosto 2013).
9. ^ Giuseppe Melli, *La filosofia greca da Epicuro ai neoplatonici*, Firenze, ed. Sansoni, 1922
10. ^ Svetonio, *Domitianus*, 14, 9 (Cfr. anche *Nero*, 49,5)
11. ^ Giovanni Ramilli, *Istituzioni Pubbliche dei Romani*, Padova, ed. Antoniana, 1971, pp. 31-33.
12. ^ *Diatribe*, I, 6, 23-29; II, 16, 32.
13. ^ p.e., Marco Aurelio, *Ricordi*, I, 7.
14. ^ Aulo Gellio, *Notti attiche*, II, 18.
15. ^ Epictetus, bio schede (http://www.nndb.com/people/834/000087573/)
16. ^ AA.VV., Guido Davico Bonino (a cura di), *Il libro dell'amicizia*, pagg. su Epitteto (ordine alfabetico, E), BUR-RCS, 2005, testo su google books (https://books.google.it/books?id=2SXTAQAAQBAJ&pg=PT102&lpg=PT102&dq=epitteto+135&source=bl&ots=eX3m0zIoCv&sig=Cnu2dRAzY2u8lmgwTf0fdtYwoL8&hl=it&sa=X&ei=qB-zUu3VFaahyQPF9IHoAw&ved=0CFAQ6AEwAw#v=onepage&q=epitteto%20135&f=false)
17. ^ Pierre Hadot, *La cittadella interiore: introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, ed. Vita e Pensiero, 1996, p. 63.
18. ^ Hadot, *op. cit.*, p. 63.
19. *Epitteto di Ierapoli*, su *filosofico.net*. URL consultato il 19 dicembre 2013.

20. ^ Cosimo Costa, *La paideia della volontà. Una lettura delle Diatribe di Epitteto*, Roma 2008
21. p.143
22. ^ Epitteto, *Manuale*
23. ^ Epitteto, *Manuale* 8
24. ^ Massima di Epitteto riportata da Gallio
25. ^ Marco Aurelio, Ricordi, I. 7; IV. 41; VII. 19; XI. 33-37.
26. ^ Giuseppe Broccia, *Enchiridion: per la storia di una denominazione libraria*, Ed. di Storia e Letteratura, 1979, *passim.*
27. ^ Giacomo Leopardi, *Manuale di filosofia pratica* a cura di Fabiana Cacciapuoti, Donzelli Editore, 1998.
28. ^ Alberto Agosti, *La formazione. Interpretazioni pedagogiche e indicazioni operative*, ed. Franco Angeli, 2007, p. 55.
29. ^ *ibidem.*
30. ^ Laurence Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, ed. Ian Campbell Ross (Oxford University Press, 1983), p. 540.
31. ^ ad esempio, in: J.D. Salinger, *Franny and Zoey*, pag. 167
32. ^ Matthew Arnold, *To A Friend*, sonetto dedicato a Epitteto.
33. ^ J. Joyce, *Dedalus o Ritratto dell'artista da giovane* (pp. 202-203 dell'edizione Penguin).
34. ^ In: James B. Stockdale, *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Stanford: Hoover Institution/Stanford University, 1993).

Bibliografia

- Epitteto, *Manuale di filosofia pratica*, traduzione di Giacomo Leopardi, 1825
- Epitteto, *Manuale e frammenti*, traduzione di Renato Laurenti, 1960
- Epitteto, *Tutte le opere. Diatribe - Frammenti - Manuale - Gnomologio*, Bompiani, 2009, a cura di Giovanni Reale e Cesare Cassanmagnago. Con la collaborazione di Roberto Radice e Giuseppe Girgenti (in appendice la traduzione di G. Leopardi del *Manuale*)
- Epitteto, *Manuale, diatribe e frammenti*, sezione *L'albero della diaresi*, in *Philosophia felicitans*, traduzione e commento a cura di Franco Scalenghe, 2013

Voci correlate

- Manuale di Epitteto
- Stoicismo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Epitteto**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Epitteto**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Epitteto**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Epitteto (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Epictetus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Epittèto*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *EPITTETO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Epitteto*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Epittèto (filosofo)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Epictetus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Epitteto*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Epitteto*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Epitteto*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Epitteto*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Epitteto*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Epitteto*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Epitteto* / *Epitteto (altra versione)* / *Epitteto (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (EN) *Epitteto*, su *Goodreads*.
- (EN) Margaret Graver, *Epictetus*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) *Epitteto (MIT)*, su *classics.mit.edu*.
- Franco Scalenghe, *"L'albero della diairesi": Tutto Epitteto nuovamente tradotto da Franco Scalenghe*, su *epitteto.com*. URL consultato l'11 aprile 2016 (archiviato dall'url originale il 21 aprile 2016).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100218891 (https://viaf.org/viaf/100218891) · ISNI (EN) 0000 0001 2125 0744 (http://isni.org/isni/0000000121250744) · SBN CFIV096936 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV096936?core=autoriall) · BAV 495/44424 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_44424) · CERL cnp01317132 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01317132) · Europeana agent/base/199 (https://data.europeana.eu/agent/base/199) · LCCN (EN) n50082929 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50082929) · GND (DE) 118530577 (https://d-nb.info/gnd/118530577) · BNE (ES) XX953221 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX953221) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX953221) · BNF (FR) cb11901803b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11901803b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11901803b) · J9U (EN, HE) 987007260978805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260978805171) · NSK (HR) 000083916 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000083916) · NDL (EN, JA) 00539714 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00539714) · CONOR.SI (SL) 60812387 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/60812387) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50082929 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50082929)

Portale Antica Grecia	**Portale Antica Roma**
Portale Biografie	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Epitteto&oldid=137950047"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 feb 2024 alle 11:38.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Lucio Anneo Seneca

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Seneca" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Seneca (disambigua)**.*

Lucio Anneo Seneca (in latino *Lucius Annaeus Seneca*; Corduba, 4 a.C. – Roma, aprile 65) è stato un filosofo, drammaturgo e politico romano. Noto anche come **Seneca il Giovane** (per distinguerlo dal padre, Seneca il Vecchio) o semplicemente come **Seneca**, fu tra i massimi esponenti dello stoicismo eclettico di età imperiale ("nuova Stoà"). Attivo in molti campi, compresa la vita pubblica, fu senatore e questore durante l'età giulio-claudia.

Condannato a morte da Caligola, fu graziato dall'intervento di un'amante dello stesso imperatore. Venne più tardi condannato alla *relegatio in insulam* dal successore Claudio, che poi però lo richiamò a Roma, dove divenne tutore e precettore del futuro imperatore Nerone su incarico della madre Giulia Agrippina Augusta. Dopo il cosiddetto "quinquennio di buon governo" o "quinquennio felice" (54-59), in cui Nerone governò saggiamente sotto la tutela di Seneca, l'ex allievo e il maestro si allontanarono sempre di più, portando il filosofo al ritiro a vita privata che aveva a lungo agognato. Tuttavia, Seneca, forse implicato in una congiura contro Nerone, cadde vittima della repressione dell'imperatore, scegliendo il suicidio.

Seneca influenzò profondamente lo stoicismo romano di epoca successiva: suoi allievi furono Gaio Musonio Rufo (maestro di Epitteto) e Aruleno Rustico, nonno di Quinto Giunio Rustico, che fu uno dei maestri dell'imperatore filosofo Marco Aurelio.

Indice

Biografia
- Le origini
- La figura paterna
- La salute cagionevole

Lucio Anneo Seneca

Questore dell'Impero romano

Busto di Seneca (*Antikensammlung* di Berlino, da un'erma di Seneca e Socrate).

Nome originale	*Lucius Annaeus Seneca*
Nascita	4 a.C. Cordova
Morte	aprile 65 Roma
Coniuge	Prima moglie (nome sconosciuto) Pompea Paolina
Figli	1 figlio, morto in giovane età
Gens	Annaea
Padre	Lucio Anneo Seneca il Vecchio
Madre	Elvia

- La formazione presso la scuola del *grammaticus*
- I maestri di filosofia e l'influenza del pensiero medico
- Il pensiero filosofico
- Il soggiorno in Egitto
- La vita pubblica
  - La carriera politica, la prima condanna a morte e l'esilio in Corsica
  - La congiura di Pisone, la seconda condanna a morte e il suicidio

Lo stile

Opere
- I *Dialoghi*
- I trattati
  - Il *De beneficiis*
  - Il *De clementia*
  - Le *Naturales quaestiones*
- Le Epistole a Lucilio: la lettera filosofica come genere letterario
- Le tragedie
- *L'Apokolokyntosis*
- Gli epigrammi
- Opere perdute
- Opere pseudepigrafe
- Edizioni

Note

Bibliografia
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Questura	31

Biografia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Storia della letteratura latina (14 - 68)***.

Le origini

Lucio Anneo Seneca, figlio di Seneca il Vecchio, nacque a Cordova, capitale della Spagna Betica, una delle più antiche colonie romane fuori dal territorio italico, in un anno di non certa determinazione; le possibili date attribuite dagli studiosi sono in genere tre: il 4 a.C., il 3 a.C. o l'1 a.C.; sono tutte ipotesi possibili che si fondano su vaghi accenni presenti in alcuni passi delle sue opere, in particolare nel *De tranquillitate animi* e nelle *Epistulae morales ad Lucilium*. I suoi fratelli erano Novato e Mela, padre del futuro poeta Lucano. La famiglia di Seneca, gli *Annaei*, aveva origini antiche ed era *Hispaniensis*, non originaria della Spagna, ma

discendente da immigrati italici, trasferitisi nella *Hispania Romana* nel II secolo a.C., durante la fase iniziale della colonizzazione della nuova provincia. La città di *Corduba*, la più famosa e grande di tutta la provincia, aveva assimilato fin dalle origini l'élite economica e intellettuale della popolazione italica; intensi erano i suoi rapporti con Roma e con la cultura latina.

La figura paterna

Non si hanno notizie di esponenti della famiglia degli Annaei coinvolti in attività pubbliche prima di Seneca. Il padre del filosofo, Seneca il Vecchio, era di rango equestre, come attesta Tacito negli *Annales*, e autore di alcuni libri di *Controversiae* e di *Suasoriae*; scrisse anche un'opera storica andata però perduta. A Roma egli trovò il luogo ideale per realizzare le proprie ambizioni. Al fine di rendere più agile l'inserimento dei figli nella vita sociale e politica, negli anni del principato di Augusto si trasferì a Roma, dove si appassionò all'insegnamento dei retori e divenne assiduo frequentatore delle sale di declamazione.

Sposò in età abbastanza giovane una donna di nome Elvia da cui ebbe tre figli:

- il primogenito *Lucio Anneo Novato*, che prese il nome di *Lucio Giunio Gallio Anneano* dopo l'adozione da parte dell'oratore Giunio Gallio; intraprese la carriera senatoria e diventò proconsole sotto Claudio.
- Il secondogenito *Lucio Anneo Seneca* (precettore di Nerone).
- Il terzogenito *Marco Anneo Mela* (padre del poeta Lucano), che si dedicò agli affari.

Lo stesso Seneca parla dei suoi fratelli:

> «Volgiti ai miei fratelli, vivendo i quali non ti è lecito accusare la fortuna. In entrambi hai quanto può allietarti per qualità opposte: uno, con il suo impegno, ha raggiunto alte cariche, l'altro, con saggezza, non se ne è preso cura; trai sollievo dall'alta posizione dell'uno, dalla vita quieta dell'altro, dall'affetto di entrambi. Conosco i sentimenti intimi dei miei fratelli: uno ha cura della sua posizione sociale per esserti di ornamento, l'altro si è raccolto in una vita tranquilla e quieta per aver tempo di dedicarsi a te.»
>
> (*Consolatio ad Helviam*, 18, 2)

La salute cagionevole

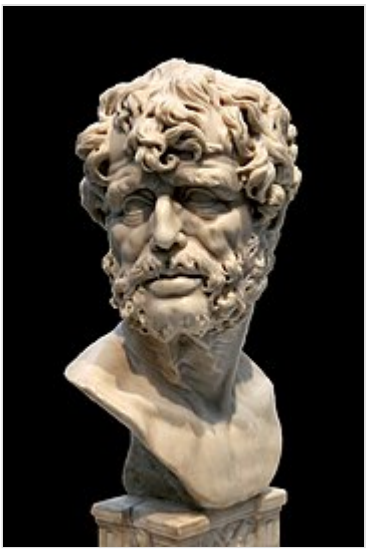
Seneca, fin dalla giovinezza, ebbe alcuni problemi di salute: era soggetto a svenimenti e attacchi d'asma che lo tormentarono per diversi anni e lo portarono a vivere momenti di disperazione, come egli ricorda in una lettera:

> «La mia giovinezza sopportava agevolmente e quasi con spavalderia gli accessi della malattia. Ma poi dovetti soccombere e giunsi al punto di ridurmi in un'estrema magrezza. Spesso ebbi l'impulso di togliermi la vita, ma mi trattenne la tarda età del mio ottimo padre. Pensai non come io potessi morire da forte, ma come egli non avrebbe avuto la forza di sopportare la mia morte. Perciò mi imposi di vivere; talvolta ci vuole coraggio anche a vivere.»
>
> (*Epistulae ad Lucilium*, 78, 1-2)

E ancora:

«L'assalto del male è di breve durata; simile ad un temporale, passa, di solito, dopo un'ora. Chi, infatti, potrebbe sopportare a lungo quest'agonia? Ormai ho provato tutti i malanni e tutti i pericoli, ma nessuno per me è più penoso. E perché no? In ogni altro caso si è ammalati; in questo ci si sente morire. Perciò i medici chiamano questo male "meditazione della morte": talvolta, infatti, tale mancanza di respiro provoca il soffocamento. Pensi che ti scriva queste cose per la gioia di essere sfuggito al pericolo? Se mi rallegrassi di questa cessazione del male, come se avessi riacquistato la perfetta salute, sarei ridicolo come chi credesse di aver vinto la causa solo perché è riuscito a rinviare il processo.»

(*Epistulae ad Lucilium*, 54, 1-4)



Busto in marmo di Seneca, scultura anonima del XVII secolo, Madrid, Museo del Prado

La formazione presso la scuola del *grammaticus*

Seneca ricevette a Roma un'accurata istruzione retorica e letteraria, come voleva il padre, benché egli si interessasse più che altro di filosofia. Seguì quindi gli insegnamenti di un *grammaticus* e in seguito avrebbe ricordato del tempo perduto presso di lui (*Epistulae ad Lucilium*, 58,5). Egli non mostrò dunque interesse per la retorica, anche se questo tipo di formazione gli sarebbe stato utile per la sua esperienza futura di scrittore. Fondamentale per lo sviluppo del suo pensiero fu la frequentazione della scuola cinica dei *Sestii*: il maestro Quinto Sestio rappresentò per Seneca il modello dell'asceta immanente che cerca il continuo miglioramento attraverso la nuova pratica dell'esame di coscienza.

I maestri di filosofia e l'influenza del pensiero medico

Ebbe come maestri di filosofia Sozione di Alessandria, Attalo e Papirio Fabiano, appartenenti rispettivamente al neopitagorismo il primo, e allo stoicismo i secondi, il terzo influenzato anche dal cinismo.

Sozione era legato alla setta dei *Sestii*, fondata da Quinto Sestio in età cesariana e diretta poi dal figlio Sestio; essa raccoglieva elementi di varia provenienza, in particolare stoica e pitagorica, e raccomandava ai suoi adepti una vita semplice e morigerata, lontana dalla politica; Attalo fu seguace dello stoicismo con influenze ascetiche; Papirio Fabiano fu un oratore e un filosofo, anch'egli appartenente alla setta dei *Sestii*, con influenze ciniche.

Seneca seguì molto intensamente gli insegnamenti dei maestri, che esercitarono su di lui un profondo influsso sia con la parola sia con l'esempio di una vita vissuta in coerenza con gli ideali professati. Da Attalo imparò i principi dello stoicismo e l'abitudine alle pratiche ascetiche. Da Sozione, oltre ad apprendere i principi delle dottrine di Pitagora, fu avviato per qualche tempo verso la pratica vegetariana; venne distolto però dal padre che non amava la filosofia e dal fatto che l'imperatore Tiberio proibisse di seguire consuetudini di vita non romane:

«Sozione spiegava perché Pitagora si era astenuto dal mangiare carne di animali e perché in seguito se ne era astenuto Sestio. Le loro motivazioni erano diverse, ma entrambe nobili. [...] Spinto da questi discorsi, cominciai ad astenermi dalle carni, e dopo un anno questa abitudine non solo mi

riusciva facile, ma anche piacevole. Mi sentivo l'anima più agile e oggi non oserei affermare se fosse realtà o illusione. Vuoi sapere come vi ho rinunciato? L'epoca della mia giovinezza coincideva con l'inizio del principato di Tiberio: allora i culti stranieri erano condannati e l'astinenza dalle carni di certi animali era considerata come segno di adesione a questi culti. Mio padre, per avversione verso la filosofia più che per paura di qualche delatore, mi pregò di tornare agli antichi usi: e, senza difficoltà, ottenne che io ricominciassi a mangiare un po' meglio.»

(*Epistulae ad Lucilium*, 108, 17-22)

Statua di Seneca a Cordova

Se è nota la salute cagionevole di Seneca, ed è stato dimostrato che la cultura del filosofo comprendeva anche un vasto orizzonte di conoscenze mediche,[1] solo recentemente si sono approfonditi i rapporti tra il pensiero filosofico senechiano e le dottrine di una scuola medica di ispirazione stoica denominata dalle fonti scuola pneumatica.[2] Tale scuola, fondata presumibilmente nel I secolo a.C. da Ateneo di Attalia, un allievo del filosofo stoico Posidonio di Apamea, basava le proprie teorie sull'azione all'interno del nostro corpo dello *pneuma*, che Seneca traduce con *spiritus*. In sostanza, la nostra salute deriva dall'equilibrio delle quattro qualità elementari (caldo, freddo, secco, umido) da cui siamo costituiti e tale equilibrio deriva a sua volta dall'azione dello *spiritus* coibente che scorre ovunque nel nostro corpo. Se per qualche alterazione esterna (es. un colpo di caldo) o interna (es. l'infiammazione di un organo) lo *spiritus* si altera, viene messo in pericolo l'equilibrio delle qualità elementari e noi ci ammaliamo. Si veda ad esempio questo passo delle *Naturales quaestiones* (6, 18, 6-7):

«Anche il nostro corpo non trema di per sé, a meno che una qualche causa non faccia tremare l'aria (spiritus) che vi circola. Quest'aria, la paura la contrae; la vecchiaia l'illanguidisce; le vene, irrigidendosi, la indeboliscono; il freddo la paralizza, oppure un accesso di febbre le fa perdere la regolarità del suo corso. Infatti, fintanto che l'aria scorre senza ostacoli e normalmente, il corpo non presenta tremore. Ma qualora si presenti qualcosa che impedisce la sua funzione,allora, incapace di mantenere ciò che con la sua energia teneva teso, scuote, indebolendosi, tutto quello che aveva potuto sostenere quando era integra.»

Dal testo emerge che lo *spiritus* deve mantenere una certa temperatura ed una certa tensione per funzionare correttamente: si tratta di concetti direttamente derivati dalla filosofia stoica ed applicati alla fisiologia medica.[3] C'è però un'altra conseguenza derivante da una tale impostazione: dato che per la filosofia stoica il corpo e l'anima non sono sostanzialmente differenti, poiché entrambi sono costituiti dalla materia di cui è fatto l'universo intero (il fuoco - *pneuma*), è facile per un medico stoico postulare che i mali dell'anima si trasmettano immediatamente al corpo e viceversa; non c'è quindi alcuna difficoltà nel giustificare i disturbi somato-psichici e quelli psicosomatici. Così pure Seneca può affermare quanto segue:

> «Non vedi? Se lo spirito langue, si trascinano le membra e si cammina a fatica. Se è effeminato, la sua rilassatezza si vede già nell'incedere. Se è fiero e animoso, il passo è concitato. Se è pazzo o preda all'ira, passione simile alla pazzia, i movimenti del corpo sono alterati: non avanza, ma è come trascinato»
>
> (*Epistulae ad Lucilium*, 114, 3)

o ancora

> «Ma come la natura certuni fa proclivi all'ira, così molte cause capitano che hanno la stessa facoltà della natura: alcuni la malattia o l'ingiuria fatta ai loro corpi li ha portati a ciò, altri la fatica e la continua veglia e le notti affannose e i rimpianti e gli amori; tutto quanto d'altro ha nuociuto al corpo o all'animo dispone la malata volontà alle lamentele»
>
> (*De ira*, 2, 20, 1)

Il pensiero filosofico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Filosofia latina***.

I precetti di tutti i maestri che ne influenzarono il pensiero e la caratteristica vocazione eclettica della filosofia romana, portarono Seneca a maturare una posizione filosofica prevalentemente stoica, seppur contenente elementi epicurei (distacco del *sapiens* dal volgo per l'elevazione spirituale), cinici (stile diatribico, più che dialogico e il tema della libertà dalle passioni), medioplatonici (idea spirituale della divinità), socratici (libertà perseguibile attraverso la conoscenza) e aristotelici (importanza delle scienze). Trova anche particolare risalto nel pensiero senechiano il tema pitagorico dell'esame di coscienza, caro ai Sesti, di cui leggiamo largamente nel suo epistolario.

L'asistematicità del pensiero senechiano e la proclamata indipendenza dalle fonti, non si configurano tuttavia come un banale eclettismo. Emerge dal corpus delle sue opere una reinterpretazione personale delle conoscenze trasmesse al filosofo dai maestri che convive con il chiaro prevalere dello stoicismo. Proprio dallo stoicismo sono desunti i due principi di base della filosofia senechiana: natura e ragione. L'uomo, secondo Seneca, deve innanzitutto conformarsi alla natura e, parimenti, obbedire alla ragione, vista come *ratio*, *lògos* greco, divino principio che regge il mondo.

Una nota di particolare distacco rispetto alla dottrina stoica sta alla base della figura del *sapiens*, il saggio. Lo spirito latino pragmatico di Seneca lo porta a eliminare i tratti disumani attribuiti al sapiente. La saggezza si configura così come dominazione ragionevole delle passioni e non come apatia e immunità dai sentimenti. L'ascesi spirituale del saggio si compone di cinque tappe fondamentali:

1. Trionfo sulle passioni: innanzitutto paura, dolore e superstizione.
2. Esame di coscienza: pratica comune nella dottrina pitagorica.
3. Consapevolezza di essere parte del *lògos*: rendersi conto di essere creature ragionevoli, parte del progetto provvidenziale della ragione.
4. Accettazione e riconoscimento: il sapiente riconosce ciò che è parte della ratio e cosa no, rendendosi conto di farne parte.
5. Raggiungimento della *libertas* interiore: attraverso la ragione l'uomo può vivere felice.

La sapienza si configura così come un mezzo e non come un fine. Viene ad essere il mezzo attraverso il quale l'uomo raggiunge la libertà interiore e non una conoscenza fine a sé stessa.

Nella prospettiva filosofica di Seneca, come abbiamo visto, trova spazio anche la concezione filosofica delle scienze ispirata da Aristotele. Lo studio dei fenomeni della natura infatti consente all'uomo di conoscere la *ratio* cui tutti fanno capo, e attraverso questi, assimilarsi in essa.

Busto noto come *Pseudo Seneca* (Museo archeologico di Napoli), in realtà parte di una serie di ritratti immaginari, a volte identificati anche con Lucrezio, raffiguranti Esiodo.

Il soggiorno in Egitto

Attorno al 20 Seneca si recò in Egitto, dove rimase per un certo periodo, per curare le crisi di asma e la bronchite ormai cronica da cui era afflitto. Fu ospite del procuratore Gaio Galerio, marito della sorella di sua madre Elvia.

Qui approfondì la conoscenza del luogo sia nelle sue componenti geografiche sia in quelle religiose, come racconta nelle *Naturales quaestiones* (IV, 2, 1-8). Il contatto con la cultura egizia gli permise di confrontarsi con una diversa concezione della realtà politica (in Egitto il principe era ritenuto un dio) e gli offrì una più ampia e complessa visione religiosa.

Probabilmente il suo allontanamento da Roma fu dovuto anche a ragioni di prudenza politica, conseguente allo scioglimento da parte di Tiberio della setta dei *Sestii* di cui facevano parte due dei maestri di Seneca.

La vita pubblica

La carriera politica, la prima condanna a morte e l'esilio in Corsica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Posizione politica di Seneca****.*

Dopo essere tornato da un viaggio in Egitto, nel 31 iniziò l'attività forense e la carriera politica (divenne dapprima questore ed entrò a far parte del Senato) godendo di una notevole fama come oratore, al punto di far ingelosire l'imperatore Caligola, che nel 39 lo voleva eliminare, soprattutto per la sua concezione politica rispettosa delle libertà civili. Si salvò grazie ai buoni uffici di un'amante del *princeps*, la quale affermava che comunque sarebbe morto presto a causa della sua salute.

Due anni dopo, nel 41, il successore di Caligola, Claudio, istigato dalla moglie Valeria Messalina, lo condannò alla relegazione in Corsica con l'accusa di adulterio con la giovane Giulia Livilla, sorella di Caligola.

In Corsica Seneca restò fino al 49, quando Agrippina minore, nipote e moglie di Claudio dopo l'esecuzione di Messalina, riuscì ad ottenere il suo ritorno dall'esilio e lo scelse come tutore del figlio Nerone. Secondo Tacito sarebbero tre i motivi che spinsero Agrippina a questo: l'educazione di suo figlio, attirarsi le simpatie dell'opinione pubblica (Seneca era considerato uomo di grande cultura) e avere stretti rapporti con lui per riuscire ad impadronirsi del potere.

Seneca accompagnò l'ascesa al trono del giovane Nerone (54 - 68) e lo guidò durante il suo cosiddetto "periodo del buon governo", il primo quinquennio del principato. Assunse un grande potere politico, che gli consentì di divenire estremamente ricco. Si narra che avesse una collezione di cento tavoli di cedro. Progressivamente, a causa delle intemperanze del giovane imperatore, tale rapporto si deteriorò. Giustificò come il "male minore" l'esecuzione della madre di Nerone, Agrippina, nel 59, e se ne assunse tutto il peso morale. In seguito il rapporto con l'imperatore peggiorò e, temendo per la propria vita, nel 62, Seneca si ritirò a vita privata, donando a Nerone tutti i suoi averi e dedicandosi interamente ai suoi studi e insegnamenti. Nonostante ciò Seneca si era ormai guadagnato l'avversione di Nerone e l'odio di Poppea Sabina, la nuova moglie dell'imperatore.

Busto dell'imperatore Nerone

Verso la fine degli anni 50 si collocherebbe il suo incontro con Paolo di Tarso, da taluni ipotizzato sulla base di epistole tra i due, generalmente ritenute apocrife. Di questo periodo è famoso il suo epistolario con Lucilio Iuniore, di origine pompeiana, al tempo governatore della Sicilia. Finalmente adottò quindi quello stile di vita che andava insegnando, dimostrando di essere un amministratore dei suoi beni e non un amministrato.

La congiura di Pisone, la seconda condanna a morte e il suicidio

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Congiura di Pisone***.

(LA)	(IT)
«Bene autem mori est effugere male vivendi periculum. (...) Eadem illa ratio monet, ut, si licet, moriaris quemadmodum placet.»	«Morire bene significa sfuggire al pericolo di vivere male. (...) La ragione stessa ci esorta a morire in un modo, se è possibile, che ci piace.»

(Seneca, *Lettere a Lucilio*, libro VIII, 70, 6 e 28)

La morte di Seneca, olio su tela di Noël Sylvestre, Béziers, Musée des Beaux-Arts.

Nerone, tuttavia, continuava a nutrire una crescente insofferenza verso Seneca e Sesto Afranio Burro, Prefetto del Pretorio, morto nel 62, forse di malattia. Egli non aspettava che un pretesto per eliminarlo. L'occasione venne col fallimento della congiura dei Pisoni (aprile 65) contro la sua persona, della quale Seneca forse era solamente informato, ma di cui non si sa se sia stato partecipe. Ricevette quindi l'ordine di togliersi la vita, o meglio gli venne fatto capire che se non lo avesse fatto, morendo "onorevolmente" secondo i principi del *mos maiorum*, sarebbe stato giustiziato comunque poiché Nerone gli contestava la partecipazione alla congiura pisoniana. Non potendo e non volendo sottrarsi, Seneca optò per il suicidio.[4][5] La morte di Seneca è narrata da Tacito, il quale la descrive prendendo spunto da quella di Socrate nel *Fedone* e nel *Critone* di Platone, con toni molto simili;

Seneca si rivolge agli allievi e alla moglie Pompea Paolina, che vorrebbe suicidarsi con lui: il filosofo la spinge a non farlo, ma lei insiste.[6] Cassio Dione scrive invece che Seneca stesso la spinse a suicidarsi con lui.

Morte di Seneca, 1684, olio su tela di Luca Giordano, 155x188, Parigi, Museo del Louvre.

Il togliersi la vita, d'altronde, fu in perfetta armonia con i principi professati dallo stoicismo, anche quello "eclettico" di età imperiale, di cui Seneca fu uno dei maggiori esponenti: il saggio deve giovare allo Stato, *res publica minor*, ma, piuttosto che compromettere la propria integrità morale, deve essere pronto all'*extrema ratio* del suicidio.

> «Chiedi quale sia la via alla libertà? Qualsiasi vena del tuo corpo.»
>
> (Seneca, *De ira*, V, 15)

Manuel Domínguez Sánchez, *Il suicidio di Seneca*, 1871, *Museo Nacional del Prado*, Madrid

La vita non è, infatti, uno di quei beni di cui nessuno ci può privare, rientrando quindi nella categoria degli indifferenti, quelli sono solo la saggezza e la virtù; la vita è piuttosto come la ricchezza, gli onori, gli affetti: uno di quei beni, dunque, che il saggio deve essere pronto a restituire quando la sorte li chiede indietro o quando egli lo decida, in piena ragione.[4]

> «...alla schiavitù più pulita è preferibile la morte più sozza. [...] L'uomo coraggioso e saggio non deve fuggire dalla vita ma uscirne. Si eviti anzitutto quel sentimento che si è impadronito di molti: il desiderio anelante di morire.»
>
> (Epistole a Lucilio)

Tacito, che lo critica per la sua connivenza col governo di Nerone, alla fine ne elogia la coerenza di vita:

> «Se avessero di questa conservato ricordo, avrebbero conseguito la gloria della virtù come compenso di amicizia fedele. Frenava, intanto, le lacrime dei presenti, ora col semplice ragionamento, ora parlando con maggiore energia e, richiamando gli amici alla fortezza dell'animo, chiedeva loro dove fossero i precetti della saggezza, e dove quelle meditazioni che la ragione aveva dettato per tanti anni contro le fatalità della sorte. A chi mai, infatti, era stata ignota la ferocia di Nerone? Non gli rimaneva ormai più, dopo aver ucciso madre e fratello, che aggiungere l'assassinio del suo educatore e maestro.»
>
> (Tacito, *Annales*, XV, 62)

Seneca affrontò l'ora fatale con la serena consapevolezza del filosofo: egli, come racconta Tacito,[7] non potendo fare testamento dei restanti beni (requisiti anch'essi da Nerone, che mandò un centurione a sequestrargli le tavolette dei lasciti), lasciò in eredità ai discepoli l'immagine della sua vita, richiamandoli alla

fermezza per le loro lacrime, dato che esse erano in contrasto con gli insegnamenti che lui aveva sempre dato loro. Il vero saggio deve raggiungere infatti l'*apatheia*, apatia, ovvero l'imperturbabilità che lo rende impassibile di fronte ai casi della sorte.[6] Dopo il discorso ai discepoli, Seneca compie l'atto estremo:

(**LA**)	(**IT**)
«Post quae eodem ictu brachia ferro exsolvunt. Seneca, quoniam senile corpus et parco victu tenuatum lenta effugia sanguini praebebat, crurum quoque et poplitum venas abrumpi.»	«Dopo queste parole, tagliano le vene del braccio in un solo colpo. Seneca, poiché il suo corpo vecchio ed indebolito dal vitto frugale procurava una lenta fuoriuscita al sangue, si recisero anche le vene delle gambe e delle ginocchia.»

(Publio Cornelio Tacito, *Annales*, XV, 63)

Con l'aiuto del suo medico e dei servi, si tagliò quindi le vene, prima dei polsi, poi - poiché il sangue, lento per la vecchiaia e lo scarso cibo che assumeva, non defluiva - per accelerare la morte si tagliò anche le vene delle gambe e delle ginocchia, fece trasferire la moglie in un'altra stanza e ricorse anche ad una bevanda a base di cicuta, veleno usato anche da Socrate. Tuttavia nemmeno quello ebbe effetto: la lenta emorragia non permise al veleno di entrare rapidamente in circolo. Così, memore del suicidio di un amico, Marcellino, Seneca si immerse in una vasca d'acqua bollente per favorire la perdita di sangue «spruzzandone i servi più vicini e dicendo di fare con quel liquido libazioni a Giove Liberatore».[8] Ma alla fine raggiunse una morte lenta e straziante, che arrivò, secondo lo storico, per soffocamento causato dai vapori caldi (e forse anche per gli effetti della cicuta[9]), dopo che Seneca fu portato, quando fu entrato nella tinozza, in una stanza adibita a bagno e quindi molto calda, dove non poteva respirare (ed essendo lui sofferente da sempre di problemi respiratori).[4] I soldati e i domestici invece impedirono a Paolina, priva ormai di sensi, di suicidarsi, proprio mentre Seneca stava assumendo il veleno:

> «Nerone però, non avendo motivi di odio personale contro Paolina, e per non rendere ancora più impopolare la propria crudeltà, ordina di impedirne la morte. Così, sollecitati dai soldati, schiavi e liberti le legano le braccia e le tamponano il sangue; e, se ne avesse coscienza, è incerto. Non mancarono, infatti, perché il volgo inclina sempre alle versioni deteriori, persone convinte che Paolina abbia ricercato la gloria di morire insieme al marito, finché ebbe a temere l'implacabilità di Nerone, ma che poi, al dischiudersi di una speranza migliore, sia stata vinta dalla lusinga della vita. Dopo il marito, visse ancora pochi anni, conservandone memoria degnissima e con impressi sul volto bianco e nelle membra i segni di un pallore attestante che molto del suo spirito vitale se n'era andato con lui. Seneca intanto, protraendosi la vita in un lento avvicinarsi della morte, prega Anneo Stazio, da tempo suo amico provato e competente nell'arte medica, di somministrargli quel veleno, già pronto da molto, con cui si facevano morire ad Atene le persone condannate da sentenza popolare. Avutolo, lo bevve, ma senza effetto, per essere già fredde le membra e insensibile il corpo all'azione del veleno. Da ultimo, entrò in una vasca d'acqua calda, ne asperse gli schiavi più vicini e aggiunse che, con quel liquido, libava a Giove liberatore. Portato poi in un bagno caldissimo, spirò a causa del vapore e venne cremato senza cerimonia alcuna. Così aveva già indicato nel suo testamento, quando, nel pieno della ricchezza e del potere, volgeva il pensiero al momento della fine.»

(Tacito, *Annales*, XV, 64)

Jacques-Louis David, *La morte di Seneca*, 1773, Parigi, Petit-Palais

Vista la lunga serie di metodi di suicidio messi in atto da Seneca (anziché un solo metodo diretto ed immediatamente efficace, come quelli scelti da Bruto e Nerone stesso: ad esempio pugnalarsi alla gola o al cuore, dalla clavicola, mentre un servo o un amico reggeva la spada[10]; questa era in effetti la consuetudine più diffusa tra i romani nobili e i militari) e la somiglianza evidente in certi particolari (il discorso, la cicuta, poi la libagione alla divinità) con la morte di Socrate, è stato anche ipotizzato[11] che Tacito abbia costruito lui stesso il racconto ad imitazione del testo platonico[4] e della tradizione degli *exitus* (narrazioni delle morti dei filosofi)[4], e che la morte di Seneca sia stata più rapida; tanto più che lo storico descrive in termini affini quasi tutte le morti dei filosofi e dei sapienti (Trasea Peto, Catone Uticense, per contrasto anche Petronio Arbitro) e quella di Marco Anneo Lucano, nipote di Seneca e anch'egli coinvolto nella congiura.[4]

La morte di Seneca, comunque, così eccelsa nella sua esemplarità, lo accomunò nell'immaginario collettivo ad altri filosofi che hanno segnato la classicità: principalmente quella del citato Socrate (in cui il pensatore è costretto a bere il veleno dai suoi persecutori), ma anche quella di Trasea Peto (della famiglia di Arria e Caecina Peto, a loro volta suicidi sotto Domiziano, nonché politico amico dello stoico Aruleno Rustico, una delle vittime della persecuzione domizianea contro i filosofi), morto proprio per il taglio delle vene, dopo la condanna sollecitata da Nerone da parte del senato. Altri stoici che già avevano scelto il suicidio furono Catone Uticense e il suo genero Marco Giunio Bruto, uno dei cesaricidi, oltre al fondatore dello stoicismo, Zenone di Cizio.

A Seneca sono dedicate vie e monumenti in molte città d'Italia e del mondo.

Lo stile

Lo stile di Seneca fu definito, dal malevolo Caligola, «*arena sine calce*» (sabbia senza calce). Il filosofo deve badare alla sostanza, non alle parole ricercate ed elaborate, che sono giustificate solo se, in virtù della loro efficacia espressiva, contribuiscono a fissare nella memoria e nello spirito un precetto o una norma morale. La prosa filosofica di Seneca è elaborata e complessa ma in particolare nei dialoghi l'autore si serve di un linguaggio colloquiale, caratterizzato dalla ricerca dell'effetto e dell'espressione concisamente epigrammatica. Seneca rifiuta la compatta architettura classica del periodo ciceroniano, che, nella sua disposizione ipotattica, organizza anche la gerarchia logica interna, e sviluppa uno stile eminentemente paratattico, che, nell'intento di riprodurre la lingua parlata, frantuma l'impianto del pensiero in un susseguirsi di frasi penetranti e sentenziose, il cui collegamento è affidato soprattutto all'antitesi e alla ripetizione.

Seneca ritratto da Rubens

Tale prosa antitetica all'armonioso periodare ciceroniano, rivoluzionaria sul piano del gusto e destinata ad esercitare grande influsso sulla prosa d'arte europea, affonda le sue radici nella retorica asiana procedendo con un ricercato gioco di parallelismi, opposizioni, ripetizioni, in un

succedersi di brevi frasi nervose e staccate, realizzando uno stile penetrante, irregolare e drammatico, ma che non sa evitare una certa teatralità. Egli prende molti spunti dalla corrente filosofica dell'epicureismo (non estremo) e da quella dello stoicismo.

Opere

I *Dialoghi*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dialoghi (Seneca)***.

I *Dialoghi* di Seneca sono dieci, distribuiti in dodici libri:

1. *Ad Lucilium de providentia*;
2. *Ad Serenum de constantia sapientis*;
3. *Ad Novatum de ira* in tre libri;
4. *Ad Marciam de consolatione*;
5. *Ad Gallionem de vita beata*;
6. *Ad Serenum de otio*;
7. *Ad Serenum de tranquillitate animi*;
8. *Ad Paulinum de brevitate vitae*;
9. *Ad Polybium de consolatione*;
10. *Ad Helviam matrem de consolatione*.

I trattati

Il *De beneficiis*, il *De clementia* e le *Naturales quaestiones* sono tre trattati. I primi due sono di carattere etico-politico e si riferiscono al momento dell'impegno di Seneca a fianco di Nerone.

Il *De beneficiis*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De beneficiis***.

Il *De beneficiis* risale al periodo 54-64 ed è scandito in sette libri, sviluppa il concetto di "beneficenza" come principio coesivo di una società fondata su una monarchia illuminata. Sembra che sia stato composto quando Seneca si era reso conto del fallimento dell'educazione morale di Nerone. Concetto fondamentale dell'opera è che il *beneficium* è un atto di generosità consapevole. Il *De beneficiis* è rivolto ad Ebuzio Liberale, un amico che Seneca frequentò soprattutto durante gli anni successivi al ritiro a vita privata.

Seneca analizza il dare ed il ricevere, la gratitudine e l'ingratitudine; mette in luce i forti limiti connessi all'istituto tipicamente romano dei favori reciproci, determinati dai diffusi rapporti clientelari tra i cittadini, ed elabora una nuova concezione di *beneficium* - favore disinteressato, che possa basarsi su un sentimento di giustizia e non sulla speranza di essere ricambiati. Egli ricorda inoltre come il desiderio di vendetta debba essere estirpato dal proprio animo, poiché il vero *sapiens* è consapevole del fatto che sia bene restituire al prossimo ciò che da lui riceviamo tranne quando egli ci fa un torto. In tal caso, la *patientia*, sopportazione stoica derivante dalla propria superiorità alle questioni terrene, è la virtù da coltivare.

In un passo di quest'opera egli paragona gli uomini ad un popolo di mattoni, che messi in coesione l'uno sull'altro si sostengono a vicenda e reggono la volta dell'edificio della società.

Il *De clementia*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De clementia***.

> «Clemenza è tenere a freno la passione quando si ha il potere di punire.»
>
> (Lucio Anneo Seneca, *De clementia*)

Il *De clementia* ("Sulla clemenza") fu composto tra il 55 e il 56 e ci è giunto incompleto (non è chiaro se incompiuto o mutilo).

L'opera è indirizzata a Nerone, da poco divenuto imperatore, di cui Seneca elogia la moderazione e la clemenza, definita come la *«moderazione d'animo di chi può vendicarsi»*, o l'"indulgenza", e che invita a comportarsi con i suoi sudditi come un padre con i figli. Seneca non mette in discussione il potere assoluto dell'imperatore, ed anzi lo legittima come un potere di origine divina. A Nerone il destino ha assegnato il dominio sui suoi sudditi, ed egli deve svolgere questo compito senza far sentire su di loro il peso del potere. Alcuni pensano che avendo intuito gli istinti tirannici del giovane *princeps*, Seneca abbia tentato di tenerli a freno tramite questi insegnamenti.

Questa tesi trova il supporto filosofico nella dottrina politica stoica, secondo cui la monarchia è la forma di governo migliore, all'unica condizione che il sovrano sia sapiente, e trattenendo i suoi sentimenti più violenti, sappia esercitare con temperanza il suo potere. Queste considerazioni influenzarono l'imperatore stoico Marco Aurelio e il suo pensiero politico. Seneca, anticipando di molti secoli la concezione illuminista di Cesare Beccaria, vede nell'eccessività della pena anche il contrario della deterrenza.

> «Ma i costumi dei cittadini si correggono maggiormente con la moderazione nelle punizioni: il gran numero di delinquenti, infatti, crea l'abitudine di delinquere, e il marchio della pena risulta meno grave quando è attenuato dalla moltitudine delle condanne, e il rigore, quando è troppo frequente, perde la sua principale virtù curativa, che è quella di ispirare rispetto.»
>
> (*De clementia*, III, 20, 2)
>
> «Nello Stato in cui gli uomini vengono puniti raramente, si instaura una sorta di cospirazione a favore della moralità, della quale ci si prende cura come per un bene pubblico. I cittadini si considerino privi di colpe e lo saranno; e si adireranno maggiormente con quelli che si allontaneranno dalla rettitudine comune, se vedranno che sono pochi. È pericoloso, credimi, mostrare ai cittadini quanto più numerosi siano i cattivi.»
>
> (*De clementia*, III 21, 2)

Le *Naturales quaestiones*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Naturales quaestiones***.

Sviluppate in sette libri, le *Naturales quaestiones* furono composte nell'ultima parte della vita di Seneca. L'edizione a noi giunta non è integrale e differisce quasi sicuramente dall'edizione originale per ordine e composizione. Interessante è il fatto che, per molti versi, Seneca appare ben poco stoico e più vicino a considerazioni di tipo platonico, anche se egli non rinnegherà il suo stoicismo. Principi "platonici" possono essere ritrovati soprattutto nella prefazione al primo libro, nella quale si avverte un forte contrasto tra anima e corpo (visto come prigione dell'anima) e dalla caratterizzazione trascendentale di Dio privo di corporeità e non immanente. Questi, principalmente, sono gli argomenti su cui Seneca si sofferma:

L. ANNEI SENECAE NATVRA-
LIVM QVAESTIONVM
LIBRI VII.

Naturales quaestiones, 1522

- 1. libro: I fuochi - Gli specchi
- 2. libro: Lampi e folgori
- 3. libro: Le acque terrestri (completo)
- 4. libro: il Nilo - Neve, pioggia, grandine
- 5. libro: I venti
- 6. libro: I terremoti
- 7. libro: Le comete

Innanzitutto per comprendere appieno il testo è necessario capire che lo scopo che Seneca si prefigge, non è quello di raccogliere ordinatamente ogni conoscenza dell'epoca (cosa che invece possiamo intendere almeno in parte nella *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio), bensì quello di liberare l'uomo dalla paura e dalla superstizione intorno ai fenomeni naturali, compiendo così un'operazione simile a quella di Lucrezio nel suo *De rerum natura* (seppur con le dovute differenze ed eccezioni).

Affrontando il testo, troviamo fin dal primo libro una chiara presa di posizione di Seneca nella quale si scopre l'intento primo dell'opera: permettere all'uomo, una volta scevro dalle false credenze che avvolgono la natura, di ascendere ad una dimensione più divina. Di particolare importanza sono il paragrafo 8-9: «*Hoc est illud punctum quod tot gentes ferro et igne dividitur? O quam ridiculi sunt mortalium termini!*» («È tutto qui quel punto [la Terra, ndt] che viene diviso col ferro e col fuoco fra tante popolazioni? Oh quanto ridicoli sono i confini posti dagli uomini!»), nel quale l'anima libera oramai dalla sua fisicità, comprende l'inutilità degli affanni, dell'avidità e delle guerre.

Spesso quest'opera viene tacciata di poca scientificità, tuttavia viene da domandarsi se di scientificità si possa propriamente parlare: anche se per certi versi Seneca mostra alcuni atteggiamenti "scientifici", quali l'osservazione diretta, la riflessione razionale posteriore ad essa e la discussione di eventuali altre teorie, per Seneca la conoscenza è solo un mezzo per elevarsi sino a Dio; molto spesso, inoltre, l'autore divaga in argomentazioni e questioni di tipo morale o religioso e non sono rare le parti propriamente "filosofiche".

Le Epistole a Lucilio: la lettera filosofica come genere letterario

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Epistulae morales ad Lucilium***.

Seneca, nella produzione successiva al ritiro dalla scena politica (62), volse la sua attenzione alla coscienza individuale. L'opera principale della sua produzione più tarda, e forse la più celebre in assoluto, sono le *Epistulae morales ad Lucilium*, una raccolta di 124 lettere divise in 20 libri di differente estensione (fino alle

dimensioni di un trattato) e di vario argomento, indirizzate all'amico Lucilio Iuniore (personaggio di origini modeste, proveniente dalla Campania, assurto al rango equestre e a varie cariche politico-amministrative, di buona cultura, poeta e scrittore).

C'è discussione se siano vere e proprie lettere inviate da Seneca a Lucilio o una finzione letteraria. Verosimilmente si tratta di un epistolario reale (varie lettere richiamano quelle di Lucilio in risposta), integrato da lettere fittizie (quelle più ampie e sistematiche), inserite nella raccolta al momento della pubblicazione. L'opera, che è giunta incompleta e risale al periodo del disimpegno politico (62-65), sebbene l'idea di comporre lettere di carattere filosofico indirizzate ad amici venga da Platone e da Epicuro, costituisce sostanzialmente un *unicum* nel panorama letterario e filosofico antico, e Seneca è perfettamente consapevole d'introdurre un nuovo genere nella cultura letteraria latina. L'autore distingue le lettere filosofiche dalla comune pratica epistolare, anche da quella di tradizione più illustre rappresentata da Cicerone. Seneca prende come esempio Epicuro, il quale, nelle lettere agli amici, ha saputo realizzare quel rapporto di formazione e di educazione spirituale che Seneca istituisce con Lucilio.

Le lettere di Seneca vogliono essere uno strumento di crescita morale. Riprendendo un *topos* dell'epistolografia antica, Seneca sostiene che lo scambio epistolare permette di istituire un *colloquium* con l'amico, fornendo un esempio di vita che, sul piano pedagogico, è più efficace dell'insegnamento dottrinale. Seneca, proponendo ogni volta un nuovo tema, semplice e di apprendimento immediato, alla meditazione dell'amico discepolo, lo guida al perfezionamento interiore; per lo stesso motivo, nei primi tre libri, Seneca conclude ogni lettera con una sentenza che offre uno spunto di meditazione. Le sentenze sono tratte da Epicuro, anche se Seneca non si dichiara suo seguace. Egli sostiene, infatti, che ogni massima moralmente valida è utile, da qualsiasi fonte provenga.

Lo scrittore ritiene l'epistola lo strumento più adatto per la prima fase dell'educazione spirituale, fondata sull'acquisizione di alcuni principi basilari; più tardi, con l'accrescimento delle capacità analitiche del discente e del suo patrimonio dottrinale, sono necessari strumenti di conoscenza più impegnativi e complessi. La forma letteraria si adegua, quindi, ai diversi momenti del processo di formazione e le singole lettere, col procedere dell'epistolario, divengono sempre più simili al trattato filosofico.

A tal proposito all'interno delle lettere a Lucilio si può ricavare una vera e propria istruzione sulla lettura. Seneca insegna al suo corrispondente una modalità di lettura attenta («*lectio certa*», *Ad Luc.*, 45,1), che non bada al numero delle pagine lette, che approfondisce i contenuti interrompendosi spesso. Egli non vuole un lettore di molti libri, non ama le biblioteche immense, come quella di Alessandria. In conformità con la sua morale, la lettura in Seneca diventa un esercizio di virtù, da fare senza fretta (cfr *Ad Luc.*, 2,2) e non per alimentare la curiosità (*Ad Luc.*, 2,4), evitando di disperdersi nella moltitudine dei libri ma piuttosto cercando di cogliere la verità di sé (cfr *Ad Luc.* 45,4) nel controluce della verità di chi scrive.[12]

Non meno importante dell'aspetto teorico è l'intento esortativo: Seneca vuole non solo dimostrare una verità, ma anche invitare al bene. Il genere epistolare si rivela appropriato ad accogliere un tipo di filosofia priva di sistematicità e incline alla trattazione di aspetti parziali o singoli temi etici. Gli argomenti delle lettere, suggeriti per lo più dall'esperienza quotidiana, sono svariati, e nella varietà, nell'occasionalità e nel collegamento fra vita vissuta e riflessione morale, sono evidenti le affinità con la satira, soprattutto oraziana. Seneca parla delle norme cui il saggio si deve attenere, della sua indipendenza e autosufficienza, della sua indifferenza alle seduzioni mondane e del suo disprezzo per le opinioni correnti e propone l'ideale di una vita indirizzata al raccoglimento e alla meditazione, al perfezionamento interiore mediante un'attenta riflessione sulle debolezze e i vizi propri e altrui.

La considerazione della condizione umana che accomuna tutti i viventi lo porta ad esprimere una condanna del trattamento comunemente riservato agli schiavi, con accenti di intensa pietà che hanno fatto pensare al sentimento della carità cristiana: in realtà l'etica senechiana resta profondamente aristocratica, e lo stoico che esprime pietà per gli schiavi maltrattati manifesta anche il suo irrevocabile disprezzo per le masse popolari abbrutite dagli spettacoli del circo. Nelle Epistole, l'*otium* è costante ricerca del bene, nella convinzione che le conquiste dello spirito possano giovare non solo agli amici impegnati nella ricerca della sapienza, ma anche agli altri, e che le Epistole possano esercitare il loro benefico influsso sulla posterità.

L'opera senechiana, e soprattutto le *Epistulae ad Lucillium*, si inserisce in quel momento storico durante il quale il principato con gli ultimi esponenti della famiglia Giulia stava soffocando le libertà civili e riducendo il senato, un tempo garante del diritto, a semplice strumento sottoposto alla volontà del *princeps*. Si capisce perciò il desiderio di Seneca di scrutare entro la propria coscienza e in essa ricercare i motivi fondamentali delle virtù, e quindi della libertà interiore, attingendo al pensiero di Platone e di Aristotele, ma soprattutto di Epicuro e della scuola stoica. Un Seneca alla ricerca del superamento delle remore negative del suo tempo per proiettarsi in un'area universale, ridiventando così padrone di sé stesso. Forse un pessimismo celato e rivolto all'inerzia? I critici, almeno in un primo momento, se lo sono chiesto; tuttavia non si può escludere che egli abbia operato negli anni della sua maturità per evitare gli equivoci, le contraddizioni e ogni forma di egoismo, proiettando nel contempo la persona, data la ricchezza dello spirito, oltre il tempo. Quasi un porsi nella dimensione divina, per cui i beni terreni, fonte di egoismi e di ingiustizie, vengono annullati. E al loro posto ecco la persona conscia della sua dignità. Di qui le tante lettere al suo discepolo e amico, Lucilio, quasi proiezione di sé stesso, o almeno di come avrebbe voluto essere. A sostegno di tutto ciò la filosofia, vista come regola di vita.

Molti i critici e gli studiosi che vedono negli ultimi scritti di Seneca un allineamento, inconsapevole, alle tesi fondamentali della dottrina paolina; e più tardi quasi ispiratori delle *Confessioni* di Sant'Agostino. Ed è significativo che il pensiero di Seneca nel tempo attuale attragga molte persone e non pochi studiosi alla ricerca di più vasti valori inerenti all'esistenza umana, così da sfuggire alle molteplici sollecitazioni che, tramite i media, cercano di spingere verso un superficiale edonismo.

Le tragedie

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Tragedie (Seneca)***.

Le tragedie di Seneca sono le sole opere tragiche latine pervenute in forma non frammentaria, e costituiscono quindi una testimonianza preziosa sia di un intero genere letterario, sia della ripresa del teatro latino tragico, dopo i vani tentativi attuati dalla politica culturale augustea per promuovere una rinascita dell'attività teatrale. In età giulio-claudia (27 a.C.–68 d.C.) e nella prima età flavia (69–96) l'*élite* intellettuale senatoria ricorse al teatro tragico per esprimere la propria opposizione al regime (la tragedia latina riprende ed esalta un aspetto fondamentale in quella greca classica, ossia l'ispirazione repubblicana e l'esecrazione della tirannide). Non a caso, i tragediografi di età giulio-claudia e flaviana furono tutti personaggi di rilievo nella vita pubblica romana.

Le tragedie ritenute autentiche sono nove (più una decima, l'*Octavia*, ritenuta spuria), tutte di soggetto mitologico greco (a Roma tale genere veniva definito *cothurnata*, dal *coturno*, calzatura tipica degli attori tragici):

- *Hercules furens*;
- *Troades*;

- *Phoenissae*;
- *Medea*;
- *Phaedra*;
- *Oedipus*;
- *Agamemnon*;
- *Thyestes*;
- *Hercules Oetaeus*;
- *Octavia* (spuria; databile pochi anni dopo la sua morte (70-80 d.C.).

Le tragedie di Seneca erano, forse, destinate soprattutto alla lettura, il che poteva non escludere talora la rappresentazione scenica. La macchinosità o la truce spettacolarità di alcune scene sembrerebbero presupporre una rappresentazione scenica, mentre una semplice lettura avrebbe limitato gli effetti ricercati dal testo drammatico. Le varie vicende tragiche si configurano come scontri di forze contrastanti e conflitto fra ragione e passione. Anche se nelle tragedie sono ripresi temi e motivi delle opere filosofiche, il teatro senechiano non è solo un'illustrazione, sotto forma di *exempla* forniti dal mito, della dottrina stoica, sia perché resta forte la matrice specificamente letteraria, sia perché, nell'universo tragico, il *logos*, il principio razionale cui la dottrina stoica affida il governo del mondo, si rivela incapace di frenare le passioni e arginare il dilagare del male.

Alle diverse vicende tragiche fa da sfondo una realtà dai toni cupi e atroci, conferendo al conflitto fra bene e male una dimensione cosmica e una portata universale. Un rilievo particolare ha la figura del tiranno sanguinario e bramoso di potere, chiuso alla moderazione e alla clemenza, tormentato dalla paura e dall'angoscia. Il despota offre lo spunto al dibattito etico sul potere, che è importantissimo nella riflessione di Seneca. Di quasi tutte le tragedie senechiane, restano i modelli greci, nei confronti dei quali Seneca ha una grande autonomia che però presuppone un rapporto continuo col modello, sul quale l'autore opera interventi di contaminazione, di ristrutturazione, di razionalizzazione nell'impianto drammatico.

Seneca mostra nelle sue tragedie il lato forse più sconosciuto della sua personalità, l'altra faccia "dionisiaca" di quel *vir sapiens et bonus* suicidatosi per la giusta causa della libertà, di quel saggio stoico che andava predicando l'imperturbabilità, la giustizia e il Bene. Le tragedie senechiane, spesso a sfondo mitico e con personaggi presi in prestito dalla tradizione mitica e tragica greca, si configurano come uno studio oculato e preciso dei comportamenti umani, soprattutto per quanto riguarda le esperienze del Male e della morte. In esse Seneca parla infatti di uccisioni (anche all'interno del gruppo familiare o a danno di amici), di incesti e di parricidi, di rituali di magia nera, di cerimonie sacrificali e di atrocità d'ogni genere, di crisi d'ira e di gesti incontrollabili, di atti di cannibalismo e di azioni nefaste, di insane passioni e di un uso folle e spregiudicato della violenza. Nelle tragedie senechiane dominano insomma incontrastati l'irrazionale e il Male.

L'Apokolokyntosis

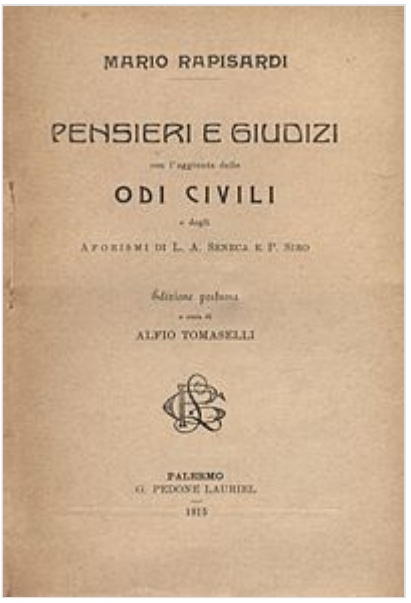
🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Apokolokyntosis***.

Il *Ludus de morte Claudii* (o *Divi Claudii apotheosis per saturam*), generalmente noto col nome di *Apokolokyntosis*, (parola che implicherebbe un riferimento a *kolokýnte*, cioè la zucca, forse come emblema di stupidità) indica la parodia della divinizzazione di Claudio decretata dal senato romano alla sua morte. Nel testo di Seneca non si parla di zucche e l'apoteosi non ha luogo; il termine andrebbe dunque inteso non come "trasformazione in zucca", ma come "deificazione di una zucca, di uno zuccone". Tacito (*Annales, XIII 3*) afferma che Seneca aveva scritto la *laudatio funebris* dell'imperatore morto (pronunciata da Nerone),

però, in occasione della divinizzazione di Claudio, che aveva suscitato le ironie degli stessi ambienti di corte e dell'opinione pubblica, potrebbe aver dato sarcastico sfogo al risentimento contro l'imperatore che lo aveva condannato all'esilio (l'opera sarebbe del 54).

Il componimento narra la morte di Claudio e la sua ascesa all'Olimpo nella vana pretesa di essere assunto fra gli dèi. Qui egli incontra Augusto che inizia a raccontare tutti i misfatti del suo impero; gli dèi lo condannano quindi a discendere, come tutti i mortali, agli inferi, dove egli finisce schiavo di Caligola e da ultimo viene assegnato da Minosse al liberto Menandro: una condanna di contrappasso per chi aveva fama di esser vissuto in mano dei suoi potenti schiavi. Allo scherno per l'imperatore defunto Seneca contrappone, all'inizio dell'opera, parole di elogio per il suo successore, preconizzando nel nuovo principato un'età di splendore e di rinnovamento.

Claudio viene rappresentato come violento, claudicante e gobbo: Seneca calca la mano sui suoi difetti fisici, ribaltando l'attitudine celebrativa di certi scritti con una forma profondamente irriverente.



di Mario Rapisardi - Aforismi di L. A. Seneca e P. Siro - ed. postuma a cura di A. Tomaselli - P. Lauriel, 1915 - qui

Gli epigrammi

Sotto il nome di Seneca sono state trasmesse anche alcune decine di epigrammi in distici, quasi certamente spuri.

Opere perdute

> **Questa voce o sezione sugli argomenti filosofi latini e drammaturghi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti.**

Numerose sono le opere perdute: orazioni (restano 12 tra testimonianze e frammenti); *De situ et sacris Aegyptiorum*, *De situ Indiae* (scritti tra il 17 e il 19); *De matrimonio* (composto nel 39); *De motu terrarum* e *De forma mundi* (iniziati in esilio); *De officiis* (del 60); *De amicitia*, *De immatura morte*, *De superstitione*, *Exhortationes* (anni 62-64); *Moralis philosophiae libri*, cui accenna più volte egli stesso, composte nell'ultimo semestre di vita.[13]

L'opera perduta che possiamo meglio ricostruire, in quanto ampiamente citata da san Girolamo,[14] è il *De matrimonio*, di posizione stoica non ortodossa, sulle nozze come fondate sulla comunanza di intenti più che sul piacere carnale.

Opere pseudepigrafe

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Carteggio apocrifo di Seneca e Paolo***.

Altre opere sono di dubbia attribuzione o sicuramente spurie: fra queste il caso più noto è quello della corrispondenza fra Seneca e Paolo di Tarso, leggenda che però contribuì ad alimentare la fortuna di Seneca nel Medioevo. Fu anche grazie a tale *falso storico* infatti che le altre opere di Seneca ci sono giunte in gran parte complete.

Sul finire del XX secolo la studiosa Ilaria Ramelli ha condotto un'attenta analisi delle lettere in questione e ha cercato di dimostrare che, a parte due su un totale di quattordici, le missive potrebbero essere autentiche.

Edizioni

- (**LA**) *Naturales quaestiones*, Venezia, eredi Aldo Manuzio (1.) & Andrea Torresano (1.), 1522.

Note

1. ^ Paola Migliorini, Scienza e terminologia nella letteratura latina di età neroniana, Frankfurt am Main, 1997, pp. 21 e sgg.
2. ^ Giuseppe Bocchi, *Philosophia medica e medicina rhetorica in Seneca. La scuola pneumatica, l'ira, la melancolia*, Milano, Vita e Pensiero, 2011, ISBN 978-88-343-2062-4
3. ^ H. Von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, traduzione italiana di Roberto Radice, Milano, Bompiani, 2002, ISBN 978-88-452-9056-5: nel frammento A 127 leggiamo che per Zenone, fondatore della scuola stoica, calore e pneuma coincidono e così dal frammento B 405 veniamo a sapere che per gli stoici il caldo è la qualità è più incisiva a cui segue il freddo; inoltre il frammento II, 451 recita:

   > «[Gli stoici dicono] che esiste un certo movimento tonale nei corpi che si attua contemporaneamente verso l'interno e verso l'esterno»

4. Anna Laura Trombetti Budriesi, *Un gallo ad Asclepio. Morte, morti e società tra antichità e prima età moderna*, pp. 393-397
5. ^ Bettany Hughes, *Gli otto giorni che fecero Roma*: *La caduta di Nerone*, Focus, 13 maggio 2020, a 29 min 30 s (archiviato dall'url originale il 4 dicembre 2020).
6. Tacito, *Annales*, XV, 62-63
7. ^ Tacito, *Annales*, XV, 62
8. ^ Giorgio Montefoschi, «Ogni virtù è dominio di sé. La lezione di Seneca», Corriere della Sera, 13 agosto 2001, p.25
9. ^ Il veleno che l'erba contiene si chiama coniina, un alcaloide tossico che provoca la paralisi del sistema nervoso che comincia dalla gola con grandi difficoltà a inghiottire, poi si estende ai muscoli delle gambe e sale fino al torace paralizzando i movimenti respiratori provocando la morte per asfissia. Cfr. *Scheda della coniina su Pubchem* (https://pubchem.ncbi.nlm.nih.gov/summary/summary.cgi?sid=8754)
10. ^ Plutarco, Bruto 52, 3-8; Appiano, Le guerre civili 4, 131, 551-552; Cassio Dione 47, 49, 2; Velleio Patercolo 2, 70, 4; Livio, Perioche 124, 3; De vir. ill. 82, 6; Floro 2, 17, 14-15.
11. ^ Arturo De Vivo, Elio Lo Cascio (a cura di), *Seneca uomo politico e l'età di Claudio e di Nerone: atti del Convegno internazionale: Capri 25-27 marzo 1999*, pp. 201 e segg.
12. ^ Per un'analisi della lettura in Seneca, cfr Seneca, *Sulla lettura*, a cura di Lucio Coco, Edizioni San Paolo, 2012; nel libro si analizza anche il modo con cui le tesi senechiane sulla lettura siano state recepite negli scrittori cristiani di opere spirituali.
13. ^ D. Vottero, in Seneca, *La Clemenza, Apocolocyntosis, Epigrammi e Frammenti*, Torino, UTET, 2013, p. 670.
14. ^ *Adversus Iovinianum*, I, 41-49.

Bibliografia

Per una guida esaustiva della bibliografia senecana, si rimanda semplicemente alla ricca rassegna (6006 titoli) contenuta in

- *Bibliografia senecana del XX secolo*, a cura di Ermanno Malaspina, Bologna, Pàtron, 2005.

Nell'apportare alcune modifiche si è consultato il testo:

- *Litterarum voces* a cura di Giuseppe Casillo e Raffaele Urraro, ed. Bulgarini, 2003.
- *Il mondo latino 4* a cura di Paolo di Sacco & Mauro Serio, Milano, ed. scolastiche Bruno Mondadori, 2001.

De Caria Francesco "Il problema della vecchiaia in Cicerone e in Seneca", Roma, Armando, 1975

- Antologia tematica da tutte le opere, *La condizione umana;* traduzione, saggio introduttivo e commento di Matteo Perrini; IPOC, Milano 2012

Per l'intera opera senecana:

- (**LA**) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, Friedrich Haase (a cura di), 3 voll., Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri: vol. 1 (https://archive.org/details/lannaeisenecaeo05senegoog) (1898), vol. 2 (https://archive.org/details/lannaeisenecaeo01senegoog) (1877), vol. 3 (https://archive.org/details/lannaeisenecaeo06senegoog) (1878, vedi anche le edizioni del 1853 (https://archive.org/details/bub_gb_cS8TAAAAQAAJ) e del 1886 (https://archive.org/details/lannaeisenecaeo00haasgoog)).
- (**LA**, **FR**) *L. Annaei Senecae pars tertia sive opera tragica*, J. Pierrot (a cura di), 3 voll., Parisiis, colliebat Nicolaus Eligius Lemaire, 1829-32: vol. 1 (https://archive.org/details/lannsenecparste02piergoog), vol. 2 (https://archive.org/details/lannsenecparste01piergoog), vol. 3 (https://archive.org/details/lannsenecparste00piergoog).

Studi

- Omar Di Paola, *Connections between Seneca and Platonism in Epistulae ad Lucilium 58*, su *academia.edu*, Athens: ATINER'S ConferencePaper Series, No: PHI2015-1445, 2015.
- Inwood, B. (2008), *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford: Oxford University Press.
- Degand, M. (2015), *Sénèque au risque du don. Une éthique oblative à la croisée des disciplines*, Turnhout: Brepols.
- Landeschi, D. (2019), *Seneca. Un filosofo al potere*, Edizioni Saecula. ISBN 9788898291-70-0.
- A. F. Mele, *Seneca, "filosofo di strada": luoghi, personaggi, messaggi,* in *Scienza, cultura, morale in Seneca*, Atti del Convegno di Monte S. Angelo (27-30 settembre 1999), Edipuglia, Bari 2001, pp. 231–267

Voci correlate

- Lucio Anneo Seneca il vecchio
- Dialoghi (Seneca)
- Edipo (Seneca)
- Martino di Bracara
- Medea (Seneca)
- Posizione politica di Seneca

- Carteggio apocrifo di Seneca e Paolo

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Lucio Anneo Seneca**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Lucio Anneo Seneca**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Lucio Anneo Seneca**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Lucio Anneo Seneca (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Lucius_Annaeus_Seneca?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Sèneca, Lucio Anneo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Achille Beltrami, Goffredo Coppola e Guido Calogero, *SENECA, L. Anneo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Seneca, Lucio Anneo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Seneca, Lucio Anneo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Seneca, Lucio Anneo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Sèneca, Lùcio Annèo*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Donald Reynolds Dudley, *Seneca*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Lucio Anneo Seneca*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Lucio Anneo Seneca*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Lucio Anneo Seneca*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**ES**) *Lucio Anneo Seneca*, in *Diccionario biográfico español*, Real Academia de la Historia.
- *Opere di Lucio Anneo Seneca*, su *Liber Liber*.
- (**LA**) *Opere di Lucio Anneo Seneca*, su *Musisque Deoque*.
- (**LA**) *Opere di Lucio Anneo Seneca*, su *PHI Latin Texts*, Packard Humanities Institute.
- *Opere di Lucio Anneo Seneca* / *Lucio Anneo Seneca (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Lucio Anneo Seneca*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Lucio Anneo Seneca*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Lucio Anneo Seneca*, su *LibriVox*.
- (**FR**) *Pubblicazioni di Lucio Anneo Seneca*, su *Persée*, Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation.
- (**EN**) *Opere riguardanti Lucio Anneo Seneca*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Bibliografia di Lucio Anneo Seneca*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (**EN**) *Seneca* (autore), su *Goodreads*.
- (**EN**) *Lucio Anneo Seneca* (personaggio), su *Goodreads*.
- *Registrazioni audiovisive di Lucio Anneo Seneca* / *Lucio Anneo Seneca (altra versione)*, su *Rai Teche*, Rai.
- (**EN**) *Lucio Anneo Seneca*, su *IMDb*, IMDb.com.

- (EN) Opere Di Lucio Anneo Seneca (http://www.intratext.com/Catalogo/Autori/AUT343.HTM): testi con concordanze, lista delle parole e lista di frequenza.
- (EN) Katja Voigt, *Seneca*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- *Saggio sulle tragedie di Seneca*, su *archive.org*.
- *Bibliografia senecana online*, su *senecana.it*.
- R. Rossi: 'Seneca o Nerone? Philosophe, cura te ipsum (http://www.jpsychopathol.it/issues/2004/vol10-4/editoriale.htm), 2004
- (LA) *Opera quae supersunt*, Fridericus Haase (a cura di), 3 voll., Lipsiae sumptibus et typis B. G. Teubneri, 1852-53: voll. 1-2 (https://archive.org/details/operaquaesupersu01seneuoft), vol. 3 (https://archive.org/details/operaquaesupers03sene).

Controllo di autorità	VIAF (EN) 60158790620538851262 (https://viaf.org/viaf/60158790620538851262) · ISNI (EN) 0000 0001 2103 0100 (http://isni.org/isni/0000000121030100) · SBN CFIV011797 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV011797?core=autoriall) · BAV 495/30533 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_30533) · CERL cnp01316279 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316279) · Europeana agent/base/145405 (https://data.europeana.eu/agent/base/145405) · ULAN (EN) 500354133 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500354133) · LCCN (EN) n79004229 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79004229) · GND (DE) 118613200 (https://d-nb.info/gnd/118613200) · BNE (ES) XX824530 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX824530) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX824530) · BNF (FR) cb11887555p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11887555p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11887555p) · J9U (EN, HE) 987007267983905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267983905171) · NSK (HR) 000013932 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000013932) · NDL (EN, JA) 00456102 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00456102) · CONOR.SI (SL) 8165731 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8165731)

Portale Antica Roma	**Portale Biografie**	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Politica**	**Portale Teatro**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Lucio_Anneo_Seneca&oldid=138501699"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 20:47.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Marco Aurelio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Marco Aurelio (disambigua)**.*

Marco Aurelio Antonino Augusto (in latino *Marcus Aurelius Antoninus Augustus*; nelle epigrafi: IMP·CAES·M·AVREL·ANTONINVS·AVG[22]; Roma, 26 aprile 121 – Sirmio o Vindobona, 17 marzo 180[23]), meglio conosciuto semplicemente come **Marco Aurelio**, è stato un imperatore, filosofo e scrittore romano. Su indicazione dell'imperatore Adriano, fu adottato nel 138 dal futuro suocero e zio acquisito Antonino Pio che lo nominò erede al trono imperiale.

Nato come **Marco Annio Catilio Severo**[24][25] (*Marcus Annius Catilius Severus*), divenne **Marco Annio Vero** (*Marcus Annius Verus*), che era il nome di suo padre, al momento del matrimonio con la propria cugina Faustina, figlia di Antonino, e assunse quindi il nome di **Marco Aurelio Cesare, figlio dell'Augusto** (*Marcus Aurelius Caesar Augusti filius*) durante l'impero di Antonino stesso.[26]

Marco Aurelio fu imperatore dal 161 sino alla sua morte, avvenuta per malattia nel 180 a Sirmio secondo il contemporaneo Tertulliano[20] o presso *Vindobona*.[19] Fino al 169 mantenne la coreggenza dell'impero assieme a Lucio Vero, suo fratello adottivo nonché suo genero, anch'egli adottato da Antonino Pio. Dal 177, morto Lucio Vero, associò al trono suo figlio Commodo.[27] È considerato dalla storiografia tradizionale come un sovrano illuminato, il quinto dei cosiddetti "buoni imperatori"[28] menzionati da Edward Gibbon.[29] Il suo regno fu tuttavia funestato da conflitti bellici (guerre partiche e marcomanniche), da carestie e pestilenze.[30][31]

Marco Aurelio

Imperatore romano

Busto dell'imperatore Marco Aurelio

Nome originale	*Imperator Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus*
Regno	8 marzo 161 – 17 marzo 180 (fino al 169 con Lucio Vero; dal 177 con Commodo)
Tribunicia potestas	9 anni (da solo), 6 con Lucio Vero, 4 con Commodo e 15 con Antonino Pio per un totale di 34 volte: la prima volta (I) dal 1º dicembre del 147, rinnovata annualmente al 10 dicembre di ogni anno[1]

Marco Aurelio è ricordato anche come importante filosofo stoico, autore dei *Colloqui con sé stesso* (Τὰ εἰς ἑαυτόν nell'originale in greco).[32] Alcuni imperatori successivi utilizzarono il nome "Marco Aurelio" per accreditare un inesistente legame familiare con lui.[33]

Cognomina ex virtute	*Armeniacus* nel 164,[2][3][4] *Medicus* e *Parthicus Maximus* nel 166,[2][3][5] *Germanicus* nel 172,[3][6][7][8][9] *Sarmaticus* nel 175[3][8][10]
Titoli	*Pater Patriae* dal 166
Salutatio imperatoria	10 volte:[1] I (al momento della assunzione del potere imperiale) nel 161, (II) nel 163,[11] (III) 165,[12] (IV) 166, (V) 167,[13] (VI) 171,[14] (VII) 174,[15] (VIII) 175,[16] (IX) 177[17] e (X) 179.[1]
Nascita	26 aprile 121[18] Roma
Morte	17 marzo 180 Sirmio o Vindobona [19][20](attuale Vienna)
Predecessore	Antonino Pio
Successore	Commodo
Coniuge	Faustina minore
Figli	Domizia Faustina Tito Elio Antonino Tito Elio Aurelio Lucilla Faustina Tiberio Elio Antonino Figlio Fadilla Cornificia Faustina Tito Aurelio Fulvio Antonino Commodo Marco Annio Vero Cesare Adriano Sabina
Gens	Annia
Dinastia	Antonini

Indice

Fonti biografiche, storiografia antica e moderna

Biografia

- Origini familiari
- Infanzia e giovinezza (121-136)
- Successione di Adriano (136-138)
- Governo con Antonino Pio (139-161)
  - Matrimonio con Faustina
  - Formazione oratoria e filosofica (136-147)
  - Nascite e morti nella famiglia (147-161)
  - Ultimi anni di Antonino (152-161)
- Principato (161-180)
  - Ascesa alla porpora imperiale
  - Governo imperiale con Lucio (161-169)
  - Politica interna: l'amministrazione dello stato
  - Lavoro legale e amministrativo
  - Politica estera
    - Guerra partica (161/2-166)
    - Scambi commerciali con l'Oriente
    - Guerre marcomanniche
  - Peste antonina
- Unico imperatore (169-176)
  - Frontiere settentrionali (169-175)
  - Rivolta di Cassio (175)
  - Viaggio in Oriente (175-176)
  - Governo imperiale con Commodo (176-180)
  - Offensiva finale in *Marcomannia* e *Sarmatia* (177-180)
  - Morte (180)
  - Successione

Matrimonio e discendenza

Carattere e pensiero filosofico

Politica religiosa e atteggiamento nei confronti dei cristiani
Monetazione imperiale del periodo
Marco Aurelio nella cultura
Ascendenza
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Padre	Marco Annio Vero adottivo: Antonino Pio
Madre	Domizia Lucilla
Consolato	3 volte: nel 140, 145 e 161.[1]
Pontificato max	nel 161[1][21]

Fonti biografiche, storiografia antica e moderna

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Fonti e storiografia su Marco Aurelio****.*

Le principali fonti per la vita e il ruolo di Marco Aurelio sono frammentarie e spesso inaffidabili. Il gruppo più importante è rappresentato dalle biografie contenute nella *Historia Augusta*, composte in epoca successiva al IV secolo.[34]

Le biografie derivate principalmente da fonti ormai perdute (come Mario Massimo), ma anche da Eutropio e Aurelio Vittore, ovvero quelle di Marco Aurelio, Adriano, Antonino Pio e Lucio Vero, sono ritenute accurate e affidabili.[34]

Di Frontone, maestro di retorica di Marco e di vari funzionari di Antonino Pio, si conservano una serie di manoscritti irregolari, che coprono il periodo che va dal 138 al 166. Nei *Colloqui con sé stesso* Marco offre una finestra sulla sua vita interiore, ma gran parte dei libri risultano senza riferimenti cronologici e con pochi accenni al mondo esterno.[35]

La più attendibile fra le fonti del periodo è Cassio Dione, che scrisse una storia di Roma dalla sua fondazione al 229, chiamata *Historia romana*.[36] Altre fonti letterarie e giuridiche, come gli scritti del medico Galeno, le orazioni di Elio Aristide e le costituzioni imperiali dello stesso Marco Aurelio forniscono ulteriori informazioni sul contesto storico e sociale in cui visse l'imperatore. Epigrafi e monete possono integrarle, così come i numerosi reperti archeologici.[37]

Biografia

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Cronologia degli eventi principali riguardanti la vita di Marco Aurelio****.*

Origini familiari

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Albero genealogico degli Imperatori adottivi****.*

La famiglia di Marco era di origine romana, ma stabilita da tempo a Ucubi (*Colonia Claritas Iulia Ucubi*, odierna Espejo),[38] una piccola cittadina della Spagna romana situata a sud est di Cordŭba. Essa salì alla ribalta alla fine del I secolo, quando il suo bisnonno, Marco Annio Vero, fu senatore e forse pretore. Nel 73-74 il nonno, anch'egli di nome Marco Annio Vero, fu elevato al rango di patrizio.[39][40] Il terzo Marco

Un giovane Marco Aurelio (Musei Capitolini, Roma)

Annio Vero, cioè suo padre, sposò Domizia Lucilla.[41][42] Lucilla maggiore, la di lei nonna materna, aveva ereditato una grande fortuna, tra cui una fabbrica di mattoni (*figlina*) a Roma, attività alquanto redditizia in un'epoca in cui la città era interessata da una notevole espansione edilizia.[43]

La famiglia della madre era di rango consolare, mentre quella del padre vantava addirittura una discendenza da Numa Pompilio.[44]

Infanzia e giovinezza (121-136)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Età traianea e adrianea****.*

Busto di Marco Aurelio giovane uomo, Museo Archeologico Nazionale di Napoli, collezione Farnese. Il busto (fino al collo) è un rifacimento moderno.

Marco Aurelio nacque a Roma da Lucilla e Vero il 26 aprile del 121, secondo il calendario romano il sesto giorno prima delle calende di maggio, l'anno del secondo consolato di suo nonno Marco Annio Vero, corrispondente all'anno 874 dalla fondazione di Roma;[44] la sorella, Annia Cornificia Faustina, nacque probabilmente nel 122 o nel 123.[43] Il padre Annio Vero morì giovane, durante la sua pretura,[45] presumibilmente nel 124,[46] quando Marco aveva solo tre anni. Anche se difficilmente può averlo conosciuto, Marco Aurelio scrisse nelle sue *Meditazioni* che aveva imparato "modestia e virilità" dal ricordo di suo padre e dalla sua reputazione postuma. Lucilla non si risposò più.[47]

La madre di Marco, come da usanza della *nobilitas*, trascorse poco tempo col figlio, affidandolo alle cure delle domestiche.[48] Ciononostante, Marco accredita a sua madre l'insegnamento della *pietà religiosa*, *la semplicità nella dieta* e come evitare *le vie dei ricchi*.[49] Nelle sue lettere Marco fa frequente e affettuoso riferimento alla madre, manifestandole la sua gratitudine, *nonostante mia madre fosse condannata a morire giovane, trascorse i suoi ultimi anni di vita con me*.[50]

Dopo la morte del padre, il piccolo Marco Aurelio andò a stare dal nonno paterno Marco Annio Vero. Ma anche Lucio Catilio Severo, descritto come il "bisnonno materno" di Marco (probabilmente il patrigno o padre adottivo di Lucilla maggiore), partecipò alla sua istruzione. Marco crebbe nella casa dei suoi genitori, sul Celio, dove era nato, in un quartiere che avrebbe affettuosamente ricordato come *il mio Celio*.[51]

Era una zona esclusiva, con pochi edifici pubblici e molte *domus* nobiliari fra cui il palazzo del nonno, adiacente al Laterano, dove Marco avrebbe trascorso gran parte della sua infanzia. Marco era riconoscente al nonno per avergli insegnato *a tener lontano il brutto carattere*,[52] ma era anche grato agli eventi che gli evitarono di vivere nella stessa casa con la concubina presa dal nonno dopo la morte della moglie, Rupilia Faustina. Evidentemente questa donna o qualcuno del suo seguito, secondo il Birley, potevano costituire una tentazione per il giovane Marco.[53]

La sua istruzione avvenne in casa, in linea con le tendenze aristocratiche del tempo.[54] Uno dei suoi maestri, Diogneto, si dimostrò particolarmente influente, introducendo Marco a una visione filosofica della vita e insegnandogli l'uso della ragione.[55] Nell'aprile del 132, per volere di Diogneto (da taluni identificato

come il destinatario della lettera *A Diogneto*[56]), Marco prese a praticare le abitudini proprie dei filosofi e a utilizzarne l'abbigliamento, come il ruvido mantello greco.[57]

Altri *tutores*, Trosio Apro, Tuticio Proculo e il grammatico Alessandro di Cotieno, descritto come un importante letterato (il principale studioso omerico del suo tempo), continuarono a occuparsi della sua istruzione nel 132-133. Marco deve ad Alessandro la sua formazione nello stile letterario, rilevabile in molti passi dei *Colloqui con sé stesso*.[58]

Successione di Adriano (136-138)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Antonino Pio § Adozione da parte di Adriano***.

Busto dell'imperatore Adriano (Musei Capitolini, Roma)

Alla fine del 136 Adriano, convalescente nella sua villa di Tivoli dopo aver rischiato di morire per un'emorragia, scelse Lucio Ceionio Commodo (conosciuto poi come Lucio Elio Cesare) come suo successore, adottandolo contro la volontà delle persone a lui vicine. Lucio però si ammalò e il 1º gennaio del 138 morì, costringendo il *princeps* Adriano a indicare un nuovo successore; era il 24 gennaio del 138 quando la scelta cadde su Aurelio Antonino,[59] il genero di Marco Annio Vero che il giorno successivo, dopo essere stato attentamente esaminato, fu accettato dal Senato e adottato col nome di Tito Elio Cesare Antonino. A sua volta, come da disposizioni dello stesso *princeps*, Antonino adottò Marco, allora diciassettenne, e il giovane Lucio Commodo, figlio dello scomparso Lucio Elio Vero.[60] Da questo momento Marco mutò il suo nome in *Marco Elio Aurelio Vero* e Lucio in *Lucio Elio Aurelio Commodo*. Marco rimase sconcertato quando seppe che Adriano lo aveva adottato come nipote: solo con riluttanza passò dalla casa di sua madre sul Celio a quella privata di Adriano, che il Birley ritiene non fosse ancora la «casa di Tiberio» (come veniva chiamata la residenza imperiale sul Palatino).[61]

Poco tempo più tardi, Adriano chiese in Senato che Marco fosse esentato dalla legge che richiedeva il venticinquesimo anno compiuto per il candidato alla carica di questore. Il Senato acconsentì e Marco divenne prima questore nel 139, ricevette quindi l'*imperium proconsulare maius* nel 139-140[62] e il consolato nel 140, a soli diciotto anni.[63] L'adozione facilitò il percorso della sua *ascesa sociale*: egli sarebbe verosimilmente divenuto prima *triumvir monetalis* (responsabile delle emissioni monetali imperiali) e in seguito *tribunus militum* in una legione. Marco probabilmente avrebbe preferito viaggiare e approfondire gli studi. Il suo biografo attesta che il suo carattere rimase inalterato: *mostrava ancora lo stesso rispetto per i rapporti come aveva quando era un cittadino comune ed era così parsimonioso e attento dei suoi beni come lo era stato quando viveva in una abitazione privata*.[64]

La salute di Adriano peggiorò al punto da fargli desiderare la morte,[65] tentando anche il suicidio, impeditogli dal successore Antonino.[66] L'imperatore, gravemente malato, lasciò Roma per la sua residenza estiva, una villa a Baiae, località balneare sulla costa campana, ove morì infine di edema polmonare il 10

luglio del 138. La successione di Antonino era ormai stabilita e non presentava appigli per eventuali colpi di mano. Per il suo comportamento, rispettoso dell'ordine senatorio e delle nuove regole, Antonino fu insignito dell'appellativo "Pio".[25][67]

Governo con Antonino Pio (139-161)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Età antonina***.

L'adozione (Monumento dei Parti, oggi presso il *Museo di Efeso* di Vienna): Antonino Pio (al centro) con Lucio Vero di sette anni (a destra) e Marco Aurelio di diciassette anni (a sinistra, alle spalle). All'estrema destra, sembra esserci Adriano.

Subito dopo la morte di Adriano, Antonino pregò la moglie Faustina di accertarsi se Marco fosse disposto a modificare i suoi precedenti accordi matrimoniali. Marco acconsentì a sciogliere la promessa fatta a Ceionia Fabia e a fidanzarsi con Faustina minore, la loro giovane e bella figlia, inizialmente promessa a Lucio.[68] Marco ricoprì il suo primo consolato nel 140, con Antonino come collega. In qualità di erede designato, fu quindi nominato *princeps iuventutis*, il comandante dell'ordine equestre. Assunse il titolo di Cesare,[69] divenendo *Marco Elio Aurelio Vero Cesare*, ma in seguito si schermì dal prendere troppo sul serio l'incarico.[70] Su invito del Senato, Marco venne inserito contemporaneamente nei principali collegi sacerdotali, tra i quali figuravano i *pontifices*, gli *augures*, i *quindecemviri sacris faciundis* e i *septemviri epulones*.[71]

Antonino gli chiese di prendere la residenza nella *Domus Tiberiana*, uno dei palazzi imperiali sul Palatino. Marco avrebbe avuto difficoltà a conciliare la vita di corte con le sue aspirazioni filosofiche, anche se ammirò sempre e profondamente Antonino come un uomo giusto, esempio di condotta integerrima.[72] Marco si convinse che la vita serena a corte doveva essere un obiettivo raggiungibile, *dove la vita è possibile, allora è possibile vivere una vita giusta, la vita è possibile in un palazzo, per cui è possibile vivere la vita proprio in un palazzo*[73][74] affermò, trovandolo comunque di difficile attuazione. Nei *Colloqui con sé stesso* Marco sembrava criticarsi per *aver abusato della vita di corte* di fronte alla società.[74][75]

Come questore, Marco sembra abbia ricoperto un ruolo amministrativo secondario: i compiti erano la lettura delle lettere imperiali al Senato, quando Antonino era assente, e più in generale quello di essere una sorta di segretario privato del *princeps*. I suoi compiti come console furono invece più significativi, presiedendo le riunioni che avevano un ruolo importante nelle funzioni amministrative del corpo statale. Si sentiva assorbito dal lavoro d'ufficio e se ne lamentò con il suo tutore Frontone: *Sono senza fiato a causa di dover dettare quasi trenta lettere*. Egli era stato, nelle parole del suo biografo, *preparato per governare lo Stato*.[63][76]

Il 1º gennaio 145, Marco venne nominato console per la seconda volta, a soli ventiquattro anni.[77] Una lettera di Frontone esortava Marco a dormire molto *in modo che potrai entrare in Senato con un buon colorito e leggere il discorso con una voce forte*. Marco si era lamentato di una malattia in una lettera precedente: *Per quanto riguarda la mia forza essa è migliorata, sto cominciando a guarire e non vi è alcuna traccia di dolore nel mio petto, ma riguardo l'ulcera [...] sto facendo un trattamento e faccio*

attenzione a non fare nulla che interferisca con esso.[78] Marco era di salute cagionevole: lo storico romano Cassio Dione, scrivendo dei suoi ultimi anni, lo elogiò per essersi comportato a dovere, nonostante le numerose malattie.[79]

Matrimonio con Faustina

Busto di Faustina Minore, Louvre, Parigi.

Nell'aprile del 145 Marco sposò la quattordicenne Faustina, come era stato programmato sin dal 138.[80] Secondo il diritto romano, per far sì che il matrimonio potesse aver luogo, fu necessario che Antonino liberasse ufficialmente uno dei due figli dalla sua *autorità paterna*; in caso contrario Marco, in quanto figlio adottivo di Antonino, avrebbe sposato sua sorella. Poco si sa della cerimonia stessa. Vennero coniate delle monete con le immagini degli sposi e di Antonino, che avrebbe officiato la cerimonia come *pontifex maximus*. Nelle lettere rimanenti Marco non fa esplicito riferimento al matrimonio, durato trentun anni, e accenna solo raramente a Faustina.[81]

Formazione oratoria e filosofica (136-147)

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero di Marco Aurelio § Formazione filosofica e rapporto con i maestri***.

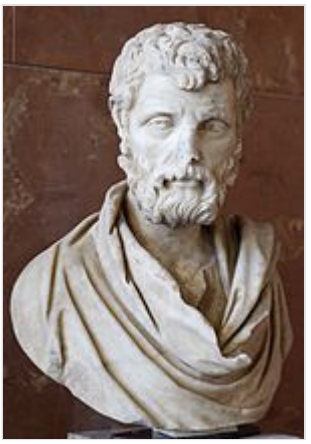
Dopo aver indossato la *toga virilis* nel 136 iniziò probabilmente la sua formazione oratoria. Aveva tre maestri di greco, tra cui Erode Attico, e uno di latino, Marco Cornelio Frontone, che Marco ricorda spesso come suo maestro di stile e di vita nei *Colloqui con sé stesso*.[82] Frontone e Attico erano gli oratori più stimati dell'epoca, ma divennero suoi precettori solo dopo la sua adozione da parte di Antonino, nel 138. La preponderanza dei *tutores* greci indica l'importanza di quella lingua per l'aristocrazia di Roma. Questa era l'età della seconda sofistica, una rinascita della letteratura greca. Sebbene istruito a Roma, Marco userà il greco per scrivere i suoi pensieri più profondi nei *Colloqui con sé stesso*.[63][83]

Erode era un uomo molto ricco e discusso, forse il più ricco d'Oriente e mal sopportava gli stoici, ma era un abile oratore e sofista; Marco, che sarebbe diventato proprio uno stoico, non lo ricorda affatto nei suoi *Colloqui*, nonostante si fossero incontrati molte volte nel corso dei decenni successivi.[84]

Frontone godeva di grande reputazione: nel mondo consapevolmente antiquato della letteratura latina era considerato, come oratore, secondo solo a Cicerone, una fama che oggi, in base ai pochi frammenti rimasti, può lasciare meravigliati.[85] Non correva una gran simpatia fra Frontone ed Erode; eppure i due seppero in ultimo far scorrere una vena di reciproca cortesia e gentilezza, grazie anche a Marco.[86]

Frontone non divenne insegnante a tempo pieno di Marco e continuò la sua carriera di avvocato. Una causa famosa lo portò in contrasto con Erode, che era il principale accusatore di Tiberio Claudio Demostrato, un notabile ateniese difeso proprio da Frontone. L'esito del processo è ignoto, ma Marco riuscì a far riconciliare i due.[87]

Quinto Giunio Rustico in un disegno riportato nel *Crabbes Historical Dictionary*, edizione 1825.



Busto di Erode Attico in marmo, risalente al II secolo d.C. e conservato al Museo del Louvre di Parigi.

All'età di venticinque anni Marco cominciò a disamorarsi degli studi in giurisprudenza, mostrando segnali di un diffuso malessere. Era stanco dei suoi esercizi e di prendere posizione in dibattiti immaginari.[88] In ogni caso, l'istruzione formale di Marco era ormai finita. Aveva mantenuto con i suoi insegnanti buoni rapporti e continuava a seguirli con devozione, anche se la lunga istruzione ebbe negative influenze sulla sua salute.[89] Quando Marco era giovane Frontone lo aveva messo in guardia contro lo studio della filosofia, disapprovando come una deviazione giovanile le sue lezioni con Apollonio di Calcide.[90] Pur se Apollonio potrebbe aver introdotto Marco alla filosofia stoica, sarebbe stato Quinto Giunio Rustico, il vero successore di Seneca, ad aver esercitato la maggior influenza sul ragazzo. Marco s'ispirò anche ad Epitteto di Ierapoli, le cui letture fu proprio Rustico a suggerire.[91]

Nascite e morti nella famiglia (147-161)

Il 30 novembre 147 Faustina diede alla luce una bambina di nome Domizia Faustina Aurelia. Era solo la prima di almeno quattordici figli (tra cui due coppie di gemelli) che Faustina avrebbe partorito nei successivi ventitré anni.[92] Il giorno successivo, 1º dicembre, Antonino Pio attribuì a Marco il potere tribunizio, mentre l'*imperium*, cioè l'autorità sugli eserciti e sulle province imperiali, potrebbe essergli già stato conferito nel 139-140.[62] Il potere tribunizio conferiva a Marco il diritto di proporre un provvedimento con prelazione sul Senato e sullo stesso Antonino. Questi poteri gli furono rinnovati, insieme ad Antonino, il 10 dicembre.[1][93]

Busto di Marco Aurelio del 147-151 d.C. (Museo archeologico nazionale di Napoli)

La prima menzione di Domizia nelle lettere di Marco ne rivela la salute malferma.[94] Lui e Faustina furono molto occupati nella cura della bambina, che sarebbe morta poi nel 151.[92][95][96]

Nel 149 nacquero a Faustina due gemelli, celebrati da una moneta con cornucopie incrociate sotto i busti dei due bambini e la scritta "felicità dei tempi" (*temporum felicitas*). Essi però non sopravvissero a lungo. Tito Aurelio Antonino e T. Elio Aurelio, questi i nomi ricavati dagli epitaffi, morirono molto presto (entro la fine del 149) e furono sepolti nel mausoleo di Adriano.[92][96] Lo stesso Marco scrisse: *Uno prega: «che io non debba perdere mio figlio!»; ma tu devi pregare: «che io non tema di perderlo!»*[97]

Marco Aurelio: aureo[98]	
FAVSTINA AVGVSTA, busto con drappeggio	FECVNDITA-TI AVGVSTAE, la *Fecunditas* (fertilità) seduta, con un bambino sulle ginocchia e altri due in piedi
AV (7,37 g); 161 circa	

Il 7 marzo del 150 nacque una bambina, Annia Aurelia Galeria Lucilla, cui seguì Annia Aurelia Galeria Faustina, che sembra sia nata non più tardi del 153 (un altro figlio, Tito Elio Antonino, viene citato dalle fonti nel 152). Una moneta celebra la *fertilità dell'Augusta* (*FECVNDITAS*), raffigurando due bambine e un bambino (Lucilla, Faustina e Antonino, appunto).[98] Il maschio non sopravvisse a lungo, considerando che sulle monete del 156 erano raffigurate solo le due femmine. Egli potrebbe essere morto nel 152, lo stesso anno in cui mancò la sorella di Marco, Cornificia.[92][96]

Un settimo figlio nacque e morì poco dopo tra la fine del 157 e gli inizi del 158, come risulta da una lettera di Marco, datata 28 marzo del 158. Nel 159 e 160 Faustina diede alla luce altre due figlie: Fadilla e Cornificia, che portavano i nomi delle defunte sorelle di Faustina e di Marco.[99] Altri figli nacquero in seguito, oltre a Commodo e al gemello di questi, Fulvio Antonino. Si trattava di Marco Annio Vero Cesare, Vibia Aurelia Sabina e Adriano, che morì anche lui giovanissimo.[92][100]

Ultimi anni di Antonino (152-161)

Nel 152 Lucio divenne questore all'età di ventitré anni, due anni prima dell'età legale (Marco aveva ricoperto lo stesso incarico a soli diciassette anni).[63] Nel 154 ottenne il consolato all'età di venticinque, sette anni prima dell'età legale. Lucio non aveva altri titoli onorifici, tranne quello di *figlio dell'Augusto*. Aveva una personalità molto diversa da Marco: amava l'attività sportiva di ogni genere, in particolare la caccia e la lotta, e aveva evidente piacere ad assistere ai giochi circensi e alle lotte dei gladiatori. Non si sposò fino al 164. Antonino Pio non condivideva i suoi stessi interessi: desiderava mantenere Lucio in famiglia, ma non era sicuro di potergli dare gloria e potere.[101] Come si nota dalle statue di questo periodo, Marco cominciò a portare la barba (oltre ai tipici capelli arricciati dell'età antonina), proseguendo la moda iniziata da Adriano,[102] seguita da Antonino e che durò a lungo, sostituendo il tradizionale aspetto dell'uomo romano, completamente sbarbato.[103]

Nel 156 Antonino Pio compì settanta anni. Godeva ancora di un discreto stato di salute, seppure avesse difficoltà a stare eretto senza utilizzare dei sostegni. Il ruolo di Marco andò via via crescendo, in particolare quando il prefetto del pretorio Gavio Massimo, che per quasi vent'anni era risultato di fondamentale importanza con i suoi consigli su come governare, morì tra il 156 e il 157. Il suo successore, Gavio Tattio Massimo, sembra non avesse lo stesso peso politico presso il *princeps* e poi non durò a lungo.[104] Nel 161 Marco e Lucio furono designati consoli insieme, forse perché il padre adottivo sentiva avvicinarsi la fine che infatti giunse nei primi mesi dello stesso anno.[105][106] Secondo i racconti della *Historia Augusta* l'imperatore, che si trovava nella sua tenuta di *Lorium*, due giorni prima di morire aveva fatto indigestione, vomitò e fu colto da febbre. Aggravatosi il giorno successivo, il 7 marzo 161, convocò il consiglio imperiale (compresi i prefetti del pretorio Furio Vittorino e Sesto Cornelio Repentino) e passò tutti i suoi poteri a

Marco, ordinando che la statua d'oro della Fortuna, che era nella camera da letto degli imperatori, fosse portata da Marco. Diede quindi la parola d'ordine al tribuno di guardia, «*equanimità*», poi si girò, come per andare a dormire, e morì all'età di settantacinque anni.[105][107]

Principato (161-180)

Ascesa alla porpora imperiale

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Dinastia degli Antonini***.

Dopo la morte di Antonino Pio, Marco Aurelio era di fatto unico *princeps* dell'Impero. Il Senato gli avrebbe presto concesso il titolo di Augusto e di *imperator*, oltre a quello di *Pontifex Maximus*, sacerdote a capo dei culti ufficiali della religione romana. Sembra che Marco dimostrasse, almeno inizialmente, tutta la sua riluttanza a farsi carico del potere imperiale, poiché il suo biografo scrive che fu "*costretto dal Senato ad assumere la direzione della Res publica dopo la morte di Pio*". Egli deve aver avuto una vera e propria paura del potere imperiale (*horror imperii*), considerando la sua predilezione per la vita filosofica, ma sapeva, da stoico qual era, quello che doveva fare e come farlo.[108]

Busto di Lucio Vero risalente al II secolo d.C. e conservato al British Museum di Londra.

Governo imperiale con Lucio (161-169)

Anche se nei *Colloqui con sé stesso* non sembra mostrare affetto personale per Adriano, Marco lo rispettò molto e presumibilmente ritenne suo dovere metterne in atto i piani di successione. E così, anche se il Senato voleva confermare solo lui, egli rifiutò di entrare in carica senza che Lucio ricevesse gli stessi onori: alla fine il Senato fu costretto ad accettare e insignì Lucio Vero del titolo di *Augustus*. Marco divenne, nella titolatura ufficiale, *Imperatore Cesare Marco Aurelio Antonino Augusto* mentre Lucio, assumendo il nome di famiglia di Marco, *Vero*, e rinunciando al suo *cognomen* di Commodo, divenne *Imperatore Cesare Lucio Aurelio Vero Augusto*. Per la prima volta Roma veniva governata da due imperatori contemporaneamente.[109]

Fin dalla sua ascesa al principato, Marco ottenne dal Senato che Lucio Vero gli fosse associato su un piano di parità (diarchia),[62][69] con gli stessi titoli, ad eccezione del pontificato massimo che non si poteva condividere.[21][109] La formula era innovativa: per la prima volta alla testa dell'impero vi era una collegialità e una parità totale tra i due *principes*. In teoria i due fratelli ebbero gli stessi poteri, in realtà Marco conservò una preminenza che Vero mai contestò.[110] Le ragioni pratiche di questa collegialità, voluta da Adriano forse per onorare la memoria di Lucio Elio, adottandone il figlio, e al tempo stesso lasciare l'impero a Marco Aurelio di cui aveva capito le grandi qualità, non sono completamente chiare.[111] A dispetto della loro uguaglianza nominale, Marco ebbe maggior *auctoritas* di Lucio Vero. Fu console una volta di più, avendo condiviso la carica già con Antonino Pio, e fu il solo a divenire *Pontifex Maximus*. E questo fu chiaro a tutti. L'imperatore più anziano deteneva un comando superiore al fratello più giovane: *Vero obbedì a Marco... come il tenente obbedisce a un proconsole o un governatore obbedisce all'imperatore*.[109][112]

Subito dopo la conferma del Senato, gli imperatori procedettero alla cerimonia di insediamento presso i *Castra Praetoria*, l'accampamento della guardia pretoriana. Lucio affrontò le truppe schierate, che acclamarono la coppia di *imperatores*. Poi, come ogni nuovo imperatore, da Claudio in poi, Lucio promise alle truppe un donativo speciale, che fu il doppio di quelli passati: 20.000 sesterzi (5.000 denari) *pro capite* ai pretoriani, e in proporzione agli altri militari dell'esercito.[113] In cambio della donazione, pari a diversi anni di *stipendium*, le truppe giurarono fedeltà ai due imperatori. La cerimonia non del tutto necessaria, considerando che l'ascesa di Marco era stata pacifica e incontrastata, costituì comunque una valida assicurazione contro possibili rivolte da parte dei militari.[109] In seguito a questi eventi sembra che la moneta d'argento, il denario, cominciò un lento processo di svalutazione, che portò sia alla riduzione del suo peso che del suo titolo (% di argento presente nella lega), che passò dall'89% dell'epoca di Traiano al 79%.[109][114]

Il funerale di Antonino fu celebrato in modo che lo spirito potesse ascendere agli dèi, come era tradizione. Il corpo venne posto su una pira. Lucio e Marco divinizzarono il padre adottivo attraverso un sacerdozio preposto al suo culto, con il consenso del Senato.[115] Secondo le sue ultime volontà, il patrimonio di Antonino non passò direttamente a Marco,[116] ma a Faustina, che in quel momento era incinta di tre mesi. Durante la gravidanza sognò di dare vita a due serpenti, uno più agguerrito rispetto all'altro.[117][118] Il 31 agosto a Lanuvium nacquero infatti due gemelli: Tito Aurelio Fulvio Antonino e Commodo, che poi sarebbe succeduto al padre come imperatore. A parte il fatto che i gemelli erano nati lo stesso giorno di Caligola, i presagi sembra fossero favorevoli, e gli astrologi trassero auspici positivi per i due neonati. Le nascite furono celebrate sulla monetazione imperiale.[119]

Statua equestre di Marco Aurelio (*Equus Marci Aurelii Antonini*), in bronzo, situata al Campidoglio (copia moderna non fedele dell'originale che si trova ai Musei capitolini)

Subito dopo l'adozione, Marco promise come sposa a Lucio la figlia undicenne, Lucilla, nonostante fosse formalmente suo zio.[120] Alle celebrazioni dell'evento, furono donate delle somme per i bambini poveri, come aveva fatto in precedenza Antonino Pio quando volle commemorare la moglie scomparsa. I sovrani divennero popolari tra la gente di Roma.[118] Gli imperatori concessero piena libertà di parola, come dimostra il fatto che un noto commediografo, un certo *Marullus*, poté criticarli senza subire ritorsioni. In ogni altro momento, sotto qualsiasi altro imperatore, sarebbe stato giustiziato. Ma era un periodo di pace e di clemenza e il biografo riporta che *Nessuno rimpiangeva i modi miti di Pio*.[118][121]

Marco Aurelio sostituì vari funzionari dell'impero: Sesto Cecilio Crescenzio Volusiano, responsabile della corrispondenza imperiale, con Tito Vario Clemente, un provinciale, originario del Norico, che aveva prestato servizio militare nella guerra in Mauretania e in seguito aveva servito come *Procurator Augusti* in cinque differenti province. Costituiva l'uomo adatto per affrontare un periodo di emergenza militare.[122] Lucio Volusio Meciano, che era stato uno degli insegnanti di Marco Aurelio, era governatore della prefettura d'Egitto. Marco lo nominò senatore, poi prefetto della tesoreria (*Praefectus aerarii Saturni*) e poco dopo ottenne anche il consolato.[123] Il figlio adottivo di Frontone, Gaio Aufidio Vittorino, padre dei futuri consoli di età severiana Gaio Aufidio Vittorino[124] e Marco Aufidio Frontone, venne nominato governatore della Germania superiore.[125]

Non appena la notizia dell'ascesa imperiale dei suoi allievi lo raggiunse, Frontone lasciò la sua casa di Cirta e il 28 marzo rientrò nella sua residenza romana. Inviò una nota al liberto imperiale *Charilas*, chiedendo di potersi mettere in contatto con gli imperatori poiché, disse in seguito, non aveva osato scrivere direttamente agli imperatori.[126] L'insegnante si dimostrò immensamente orgoglioso dei suoi allievi. Egli, ripensando al discorso tenuto per l'ascesa al consolato del 143, elogiò Marco con queste parole: *C'era allora una straordinaria capacità naturale in te, perfezionata ora in eccellenza, il grano che cresceva è ora un raccolto maturo*. Lucio era invece meno stimato dallo stesso precettore, i suoi interessi erano di livello inferiore.[118]

Il primo periodo di regno procedette senza intoppi, così che Marco Aurelio poté dedicarsi alla filosofia e alla ricerca dell'affetto popolare. Ben presto, però, nuove preoccupazioni avrebbero significato la fine della *Felicitas temporum*, che il conio del 161 aveva con disinvoltura proclamato.[127]

Annia Lucilla, figlia di Marco e moglie di Lucio Vero

Nell'autunno del 161, il Tevere esondò dalle sue sponde, devastando alcune comunità italiche e gran parte di Roma. Annegarono molti animali, lasciando la città in preda alla carestia. «*Marco e Lucio affrontarono personalmente questi disastri*» e le comunità italiche colpite dalla carestia furono aiutate, permettendo loro di rifornirsi del grano della capitale.[127][128] In altri tempi di carestia, gli imperatori avevano tenuto le comunità italiche fuori dai granai romani.[129]

Gli insegnamenti di Frontone continuarono nei primi anni di regno di Marco. Frontone riteneva che, visto il ruolo ricoperto da Marco, le lezioni fossero più importanti oggi di quanto non fossero mai state prima. Riteneva che Marco desiderasse riacquistare l'eloquenza di una volta, eloquenza per la quale aveva per un certo periodo di tempo perso interesse.[130] Frontone ricordò nuovamente al suo allievo l'antitesi tra il suo ruolo e le sue aspirazioni filosofiche: *Supponiamo, Cesare, che tu possa raggiungere la saggezza di Cleante e Zenone, eppure, contro la tua volontà, tu non possa comunque avere la mantella di lana del filosofo*.

I primi giorni di regno di Marco furono i più felici della vita di Frontone: il suo allievo era amato dal popolo di Roma, era un ottimo imperatore, uno studente appassionato, e, forse più importante, eloquente come lui voleva. Marco diede prova di grande abilità retorica nel suo discorso al Senato dopo un terremoto avvenuto a Cizico. Aveva trasmesso il dramma del disastro, e il senato era stato intimorito: *improvvisamente la mente degli ascoltatori era più violentemente agitata durante il discorso, che la città durante il terremoto*". E Frontone ne fu enormemente soddisfatto.[130]

Politica interna: l'amministrazione dello stato

In politica interna, Marco Aurelio si comportò, come già Augusto, Nerva e Traiano, da *princeps senatus*, cioè "primo tra i senatori" e non da monarca assoluto, rivelandosi rispettoso delle prerogative del Senato, consentendogli di discutere e di decidere sui principali affari di Stato, come le dichiarazioni di guerra alle popolazioni ostili o le stipule dei trattati, come anche sulle nomine alle magistrature.[131] Avviò anche una politica tendente a valorizzare le altre categorie sociali: ai provinciali fu reso possibile raggiungere le più alte cariche dell'amministrazione statale. Né ricchezza, né illustri antenati influenzarono il giudizio di Marco, ma solo il merito personale. Egli concesse cariche a persone che riconosceva come illustri eruditi e filosofi, senza guardare alla loro condizione di nascita.[132] L'assetto amministrativo introdotto da Augusto quasi

centocinquant'anni prima, che fino a quel momento aveva preservato l'Impero anche quando si erano succeduti imperatori dissoluti come Caligola e Nerone, oppure in occasione della guerra civile del 69, era imponente e la sua classe dirigente cominciava ad acquisire piena consapevolezza del proprio potere.[133]

Lavoro legale e amministrativo

Marco istituì l'anagrafe: ogni cittadino romano aveva l'obbligo di registrare i propri figli entro trenta giorni dalla loro nascita; colpì l'usura, regolarizzò le vendite pubbliche[134] e distrusse tutti i libelli diffamatori che circolavano su molte persone.[135] Proibì i processi pubblici prima che fossero raccolte prove certe, garantì ai senatori l'antica immunità dalle condanne capitali, a meno che ci fossero prove certe e una condanna ufficiale.[132] Impiegò il denaro non in splendide architetture, ma in opere di ricostruzione estremamente necessarie, o in migliorie della rete stradale, da cui dipendeva la difesa dell'impero e il progresso del commercio, o in fortezze, accampamenti e città.[135][136] Egli non amava particolarmente i giochi gladiatorii e gli spettacoli cruenti del circo, ma li indiceva e li frequentava solo se non poteva esimersi; più tardi formò unità militari ausiliarie di gladiatori a supporto delle legioni del nord, ma dovette richiamarli per il malcontento del popolo che, nonostante le economie necessarie a causa della guerra, reclamava il suo divertimento.[137] Non riuscì a realizzare i suoi ideali stoici di eguaglianza e libertà perché l'esigenza di controllare le finanze locali portò alla formazione di una classe burocratica che presto volle arrogarsi diritti e privilegi e che si costituì quale classe chiusa.

Marco Aurelio Pontefice Massimo

Trascorse, inoltre, molto tempo del suo regno a difendere le frontiere.[138]

Tra le altre leggi proibì la tortura per i cittadini eminenti, prima e dopo la condanna, poi per tutti i cittadini liberi, come era stato in epoca repubblicana.[139] Restò valida per gli schiavi, ma solo se non si trovavano altre prove. Venne comunque proibito di vendere uno schiavo per utilizzarlo nei combattimenti contro le belve.[140]

Nei processi da lui presieduti cercò sempre la massima giustizia ed equità per tutti, anche quando doveva emettere una condanna secondo le leggi.[141] Marco e Lucio stabilirono ad esempio la non punibilità di un figlio che avesse ucciso un genitore in un momento di follia, materializzando così un primo concetto di infermità mentale.[142] Come molti imperatori, Marco trascorse la maggior parte del suo tempo ad affrontare questioni di diritto come petizioni e controversie, prendendosi molta cura nella teoria e nella pratica della legislazione. Avvocati di professione lo definirono un «*imperatore versato nella legge*» e, come sosteneva il grande Emilio Papiniano, «*molto prudente e coscienziosamente giusto*».[143] Egli mostrò uno spiccato interesse in tre aree del diritto: l'affrancamento degli schiavi, la tutela degli orfani e dei minori, e la scelta dei consiglieri cittadini (*decuriones*). Rivalutò la moneta da lui svalutata, ma due anni dopo tornò sui suoi passi a causa della grave crisi militare che l'impero stava affrontando a causa delle guerre marcomanniche.[144]

E mentre il fratello Lucio era impegnato in Oriente contro i Parti, Marco era impegnato a Roma in questioni familiari. La prozia Vibia Matidia era morta e sul suo testamento pendeva una disputa legale, dato che il suo ingente patrimonio aveva attratto l'attenzione di molte persone. Alcuni dei suoi *clientes* erano riusciti a farsi includere nel suo testamento attraverso vari codicilli. Tuttavia, le sue volontà non potevano essere riconosciute come valide, poiché in contrasto con la *lex Falcidia*: Matidia aveva infatti assegnato più di tre quarti del suo patrimonio non alla propria *familia* ma a gente estranea, fra cui un gran numero di suoi

clientes. Marco si trovò così in una posizione imbarazzante, dato che Matidia non aveva mai confermato la validità dei documenti, anche se sul letto di morte alcuni dei sedicenti eredi avevano colto l'opportunità per farli convalidare. Frontone esortò Marco a portare avanti le rivendicazioni della famiglia ma quest'ultimo, studiato attentamente il caso, preferì che fosse il fratello a prendere la decisione finale.[145]

Benché a Roma vigessero la tortura e la pena di morte, applicate con facilità soprattutto nei confronti di schiavi e stranieri, la normativa di molti imperatori "illuminati" cercò di ridurre il numero di reati punibili con pene severe, come in passato aveva già fatto Tito.[146][147]

Per Marco anche gli schiavi andavano trattati come persone, seppure subordinate, e non come oggetti,[148] evitando quindi ogni crudeltà e rispettandone la dignità, a differenza dei cristiani che spesso non si pronunciavano a favore della classe servile.[149] Alcuni critici tuttavia temevano che il movimento filosofico-giuridico legato alla politica di affrancamento degli Antonini, se non fosse stato profondamente ancorato al sistema economico romano, basato principalmente sulla schiavitù, avrebbe portato all'abolizione *de facto* dell'istituto servile entro un secolo, ed avrebbe comportato gravi ripercussioni economiche.[150]

Marco mostrò un grande interessamento affinché a ogni schiavo fosse data la possibilità di riguadagnare la propria libertà, qualora il padrone avesse espresso la propria disponibilità a restituirgliela. Si racconta, infatti, che in una causa di manomissione, portata alla sua attenzione dall'amico Aufidio Vittorino, e citata in seguito dai giuristi come un precedente decisivo, egli favorì uno schiavo. Coerente con lo stoicismo, filosofia contraria alla schiavitù, emanò numerose norme favorevoli alla classe servile, estendendo le leggi già promulgate dai suoi predecessori, a partire da Traiano, e ribadendo per esempio il concetto di diritto di asilo per gli schiavi fuggitivi (che potevano essere puniti e uccisi in ogni modo dal padrone) garantendo loro l'immunità finché si trovassero presso qualsiasi tempio o qualsiasi statua dell'imperatore.[151]

Politica estera

Guerra partica (161/2-166)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Campagne partiche di Lucio Vero****.*

Sul letto di morte, Antonino Pio aveva espresso la sua collera nei confronti di alcuni re clienti, che il Birley interpreta fossero quelli posti lungo i confini orientali.[152] Il cambio al vertice dell'Impero romano sembra infatti abbia incoraggiato Vologese IV di Partia ad aggredire, nella seconda metà del 161, il Regno d'Armenia, alleato dell'Impero romano, nominando un re fantoccio a lui gradito, Pacoro III, un arsacide come lui.[153][154] L'Impero dei Parti, sconfitto e parzialmente sottomesso da Traiano quasi cinquant'anni prima (114-116), era così tornato a rinnovare i suoi attacchi alle province orientali romane dagli antichi territori dell'Impero persiano.[153][155]

Il governatore della Cappadocia, Marco Sedazio Severiano, convinto che avrebbe potuto sconfiggere i Parti facilmente,[156] condusse una delle sue legioni in Armenia, ma a Elegia fu sconfitto e preferì suicidarsi, mentre l'intera legione veniva completamente distrutta.[153][157]

E mentre tutto ciò accadeva in Oriente, nuove minacce si profilavano lungo le frontiere settentrionali della Britannia e del limes germanico-retico, dove i Catti dei monti Taunus erano penetrati negli Agri Decumates.[153] Sembra che Marco non fosse pronto ad affrontare simili problematiche poiché, come

ricorda il suo biografo, non aveva potuto maturare un'adeguata esperienza militare, avendo trascorso l'intero periodo del regno di Antonino Pio in Italia e non nelle province, al contrario dei suoi predecessori, come Traiano o Adriano.[122]

Scena di guerra tra Romani e Parti, sul Monumento dei Parti a Efeso, celebrativo delle vittorie di Lucio Vero e Marco Aurelio contro Vologese IV.

Poco dopo giunse la notizia che anche l'esercito del governatore provinciale della Siria era stato sconfitto dai Parti e che si stava ritirando disordinatamente. Era quindi necessario intervenire con grande rapidità, anche nella scelta dei migliori ufficiali da inviare lungo quel settore dell'Impero così strategicamente importante. Marco pose a capo della spedizione (*expeditio parthica*) il fratello Lucio perché, come suggerisce Cassio Dione, *era robusto e più giovane del fratello Marco, più adatto all'attività militare*.[158] Il Birley suggerisce che Marco volesse spingere Lucio ad abbandonare la vita dissoluta che conduceva e a capire i suoi doveri. In ogni caso, il Senato diede il suo assenso, e nell'estate del 162 Lucio partì, lasciando Marco Aurelio a Roma, perché la città *ha chiesto la presenza di un imperatore*.[159] Era però necessario affiancare a Lucio un adeguato staff militare (*comitatus*), ampio e ricco di esperienza, e che comprendesse anche uno dei due prefetti del pretorio: il prescelto fu Tito Furio Vittorino.[160]

I rinforzi vennero inviati da numerose province imperiali fino alla frontiera partica.[161] Frattanto Marco si ritirò per quattro giorni a Alsium, una nota località turistica sulle coste dell'Etruria, ma le numerose preoccupazioni gli impedirono di rilassarsi. Egli scrisse allora all'amico Frontone, dicendogli che avrebbe evitato di descrivergli nei particolari quello che stava facendo a Alsium, perché sapeva che sarebbe stato rimproverato. Frontone rispose ironicamente e lo incoraggiò a riposare, prendendo esempio dai suoi predecessori: Antonino era stato un appassionato di *palaestra*, di pesca e di teatro, Marco trascorreva invece gran parte delle sue notti insonni a risolvere questioni giudiziarie. Dai loro scambi epistolari sappiamo che Marco non riuscì a mettere in pratica i consigli di Frontone poiché *ho doveri che incombono su di me che difficilmente possono essere delegati e rimandati*, adducendo la sua devozione al dovere. Conclude informandosi della salute dell'amico e salutandolo *addio mio ottimo maestro, uomo dal cuore buono*.[162]

Frontone rispose qualche tempo dopo, inviando all'amico una selezione di letture e, per rimediare al suo disagio per lo svolgimento della guerra contro i Parti, una lunga e meditata lettera, piena di riferimenti storici, indicata, nelle edizioni moderne sulle opere di Frontone, *De bello Parthico* (*Sulla guerra partica*). Frontone scrive che, anche se in passato Roma aveva subito pesanti sconfitte, alla fine i Romani avevano sempre prevalso sui loro nemici: *Sempre e ovunque [Marte] ha cambiato le nostre difficoltà in successi e i nostri terrori in trionfi*.[163]

Intanto Lucio, partito dall'Italia e giunto dopo un lungo viaggio in Siria, fece di Antiochia il suo "quartier generale", trascorrendo gli inverni a Laodicea e le estati a Daphne.[164]

Durante la guerra, nel periodo autunnale/invernale del 163 o del 164, Lucio andò a Efeso per sposarsi con Lucilla, secondo quanto stabilito da Marco, nonostante circolassero voci sulle sue amanti, in particolare su una certa *Panthea*, donna di umili origini. Lucilla aveva circa quindici anni e venne accompagnata dalla madre Faustina, insieme a uno zio di Lucio, Marco Vettuleno Civica Barbaro, nominato per l'occasione

Il teatro delle campagne militari orientali di Lucio Vero

comes Augusti. Marco che avrebbe voluto accompagnare la figlia fino a Smirne, in realtà non andò oltre Brindisi. Una volta tornato a Roma, inviò istruzioni specifiche ai governatori provinciali affinché non preparassero alcun ricevimento ufficiale.[165][166]

La capitale armena Artaxata, venne presa nel 163 e alla fine di quello stesso anno Lucio assunse il titolo di *Armeniacus*, pur non avendo mai partecipato direttamente alle operazioni militari, mentre Marco si rifiutò di accettare l'appellativo fino all'anno successivo. Al contrario, quando Lucio venne acclamato *imperator*, anche Marco accettò la sua seconda *salutatio imperatoria*.[167][168]

Nel 164 le armate romane si attestarono stabilmente in Armenia e l'ex console di origine emesana, Gaio Giulio Soemo, venne incoronato re tributario d'Armenia,[169] con l'assenso di Marco.[168][170][171] Il 165 vide le armate romane entrare vittoriose in Mesopotamia, dove posero sul trono il re vassallo Manno. Avidio Cassio raggiunse le metropoli gemelle della Mesopotamia: Seleucia, sulla riva destra del Tigri, e Ctesifonte su quella sinistra. Entrambe le città vennero occupate e date alle fiamme.[172] Cassio, nonostante la penuria di rifornimenti e i primi effetti della peste contratta a Seleucia, riuscì a riportare indietro e in buon ordine la sua armata vittoriosa. Lucio venne così acclamato *Parthicus Maximus*, mentre insieme a Marco venne salutato nuovamente *imperator*, ottenendo la sua seconda acclamazione imperiale.[172] Nel 166 ancora Avidio Cassio invase il paese dei Medi, al di là del Tigri, permettendo a Lucio di fregiarsi del titolo vittorioso di *Medicus*, mentre Marco otteneva la *IV salutatio* imperatoria e il titolo di *Parthicus Maximus*.[173][174]

I Parti si ritirarono nei loro territori, a oriente della Mesopotamia. Marco sapeva di dover ascrivere il maggior merito della vittoria finale allo staff militare del fratello Lucio. Tra i comandanti romani si distinse Gaio Avidio Cassio, *legatus legionis* della III *Gallica*, una delle legioni siriane.[166][174]

Al ritorno dalla campagna, a Lucio venne tributato un trionfo (12 ottobre del 166). La parata risultò insolita perché comprendeva i due imperatori, i loro figli e le figlie nubili, come una grande festa di famiglia. Nell'occasione Marco elevò i due figli, Commodo di cinque anni e Marco Annio Vero di tre al rango di Cesare (il gemello di Commodo, Fulvio Antonino, era morto l'anno precedente).[175]

Scambi commerciali con l'Oriente

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Relazioni diplomatiche sino-romane***.

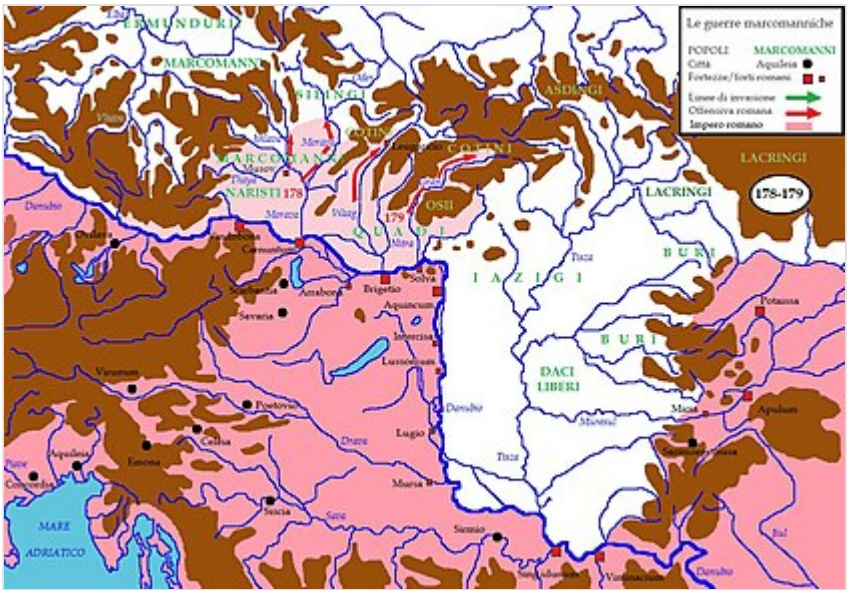
Proprio durante la guerra partica Marco potrebbe aver favorito l'apertura di nuove vie commerciali con l'Estremo Oriente. Si ricorda, infatti, negli annali del "Celeste impero", un'ambasceria inviata presso l'Imperatore cinese della dinastia Han, Huandi (nel 166), nella quale i Cinesi chiamarono l'imperatore romano col nome di *Ngan-touen* o *Antoun*. Ciò sembra confermare che tale ambasceria (forse composta da

soli mercanti), sia giunta in Estremo Oriente proprio durante il regno di Marco Aurelio o del suo predecessore, Antonino Pio, in quanto *Antoun* equivarrebbe in lingua cinese al nome latino della famiglia imperiale degli "Anto[u]n-ini".[176]

Guerre marcomanniche

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Guerre marcomanniche***.

Statua di Marco Aurelio in uniforme militare (Museo del Louvre, Parigi).



Marcomanni e Sarmati nel 178

Il figlio adottivo di Frontone, Gaio Aufidio Vittorino, venne inviato, dal 162 al 166, a governare la provincia della Germania superiore, ove si trasferì con l'intera famiglia (a parte un figlio che rimase a Roma con i nonni). La situazione lungo la frontiera settentrionale si presentava estremamente difficile. Una postazione lungo gli Agri Decumati era stata distrutta e sembra che molte delle popolazioni dell'Europa centrale e settentrionale fossero in fermento. Regnava, inoltre, molta corruzione tra gli ufficiali romani: Vittorino fu costretto, infatti, a chiedere le dimissioni di un *legatus legionis* che aveva preso tangenti[27][177][178] e numerosi governatori esperti vennero sostituiti da amici e parenti della famiglia imperiale.[178][179]

A partire dal 160, le tribù germaniche e altri popoli nomadi avevano iniziato le prime incursioni lungo i confini settentrionali romani, in particolare in Gallia e sul Danubio. Questo nuovo slancio verso occidente era causato dalle pressioni che subivano a loro volta dalle tribù germaniche più orientali e settentrionali. Una prima invasione di Catti nella Germania superiore era stata respinta nel 162.[178] Molto più pericolosa fu l'invasione del 166, quando i Marcomanni della Boemia, clienti dell'impero romano dal 19 (ma ribelli sotto Domiziano, che vi scatenò contro un'offensiva), attraversarono il Danubio, insieme a Longobardi e altre tribù germaniche. Contemporaneamente, i Sarmati Iazigi attaccarono i territori compresi tra il Danubio e il fiume Tibisco.[180]

Secondo la *Historia Augusta*, conclusa la guerra partica, scoppiava così quella contro i Marcomanni, una coalizione di natura militare, composta da una decina di popolazioni germaniche e sarmatiche (dai Marcomanni propriamente detti della Moravia, ai Quadi della Slovacchia, dalle popolazioni vandaliche dell'area carpatica, agli Iazigi della piana del Tibisco, fino ai Buri di stirpe suebica del Banato). Era la

naturale conseguenza di una serie di forti agitazioni interne e dei continui flussi migratori che avevano ormai modificato gli equilibri con il vicino Impero romano. Questi popoli erano alla ricerca di nuovi territori dove insediarsi, sia in conseguenza della forte spinta che subivano da altre popolazioni, sia per il continuo aumento demografico della Germania Magna. Erano, inoltre, attratti dalle ricchezze e dalla vita agiata del mondo romano.[181]

In quel periodo la frontiera danubiana non poteva contare su buona parte dei suoi effettivi, sia perché molte legioni avevano dovuto destinare consistenti distaccamenti alla guerra partica, sia perché la grave epidemia di peste aveva falcidiato numerosi reparti. Tale epidemia avrebbe causato una catastrofe demografica prolungatasi per oltre un ventennio e paragonabile a quella causata dalla peste nera.[182] Nel 166/167 avvenne il primo scontro lungo il *limes pannonicus* ad opera di poche bande di predoni longobardi e osii che, grazie al sollecito intervento delle truppe di confine, furono prontamente respinte. La pace stipulata con le limitrofe popolazioni germaniche a nord del Danubio fu gestita direttamente dagli stessi imperatori, Marco e Lucio, ormai diffidenti nei confronti dei barbari aggressori, recatisi pertanto fino alla lontana fortezza legionaria di Carnunto (nel 168).[183]

Peste antonina

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Peste antonina****.*

Al ritorno dalla campagna partica l'esercito portò con sé una terribile pestilenza, in seguito conosciuta come la "peste antonina" o "peste di Galeno", che si diffuse a partire dalla fine del 165 per quasi un ventennio, mietendo milioni di vittime e riducendo drasticamente la popolazione dell'Impero romano. Qualche anno dopo la malattia, una pandemia che oggi si ritiene potesse invece essere vaiolo o morbillo,[184] avrebbe finito per reclamare la vita dei due imperatori stessi. La malattia scoppiò di nuovo, nove anni più tardi, secondo Dione, e causò fino a 2.000 morti al giorno a Roma, infettando fino a un quarto dell'intera popolazione. I decessi totali sono stati stimati in cinque milioni.[30][185]

Unico imperatore (169-176)

Frontiere settentrionali (169-175)

Dopo che la morte colse Lucio agli inizi del 169 (secondo la *Historia Augusta* sarebbe avvenuta in seguito ad un attacco apoplettico che lo colpì non molto distante da Aquileia,[186] mentre autori moderni sostengono che il decesso, forse causato dalla stessa peste, sopraggiunse mentre era impegnato in nuove manovre militari lungo il limes danubiano),[183] Marco Aurelio si trovò ad affrontare da solo i barbari ribelli e con decisione, piuttosto che imporre nuove tasse ai provinciali, organizzò una vendita all'asta nel Foro di Traiano degli oggetti preziosi appartenenti al patrimonio imperiale, tra cui coppe d'oro e di cristallo, vasellame regale, vesti di seta, trapunte d'oro appartenuti anche all'augusta moglie, oltre a una raccolta di gemme trovata in un forziere di Adriano.[187]

In quell'anno Marco diede alla figlia Lucilla, rimasta vedova di Vero, un nuovo marito, il fedele Claudio Pompeiano, un militare esperto e affidabile, premiato in seguito con il consolato, nel 173. Marco avrebbe voluto associarlo al trono, al posto dello scomparso Lucio Vero, conferendogli perlomeno il titolo di Cesare, ma egli rifiutò sempre la porpora imperiale.[188]

La colonna di Marco Aurelio o *colonna antonina*, fatta costruire dal figlio Commodo

Frattanto lungo il fronte settentrionale, i Romani subirono un paio di pesanti sconfitte contro le popolazioni di Quadi e Marcomanni le quali, una volta penetrate lungo la via dell'ambra e attraversate le Alpi, devastarono *Opitergium* (Oderzo) e assediarono Aquileia, il cuore della *Venetia*, la principale città romana del nord-est dell'Italia.[27][189] Questo evento provocò un'enorme impressione:[190] era dai tempi di Mario che una popolazione barbara non assediava dei centri del nord Italia.[191]

Contemporaneamente la popolazione dei Costoboci, proveniente dalla zona dei Carpazi orientali, aveva invaso la Mesia e la Macedonia, spingendosi fino in Grecia, dove riuscì a saccheggiare il santuario di Eleusi. Dopo una lunga lotta, Marco riuscì a respingere gli invasori. Numerosi barbari germanici vennero allora stabiliti nelle regioni di frontiera come la Dacia, le due Pannonie, le due Germanie e la stessa Italia. E sebbene ciò non costituisse una novità, Marco si adoperò per creare sulla riva sinistra del Danubio, tra l'odierna Repubblica Ceca e l'Ungheria, due nuove province di frontiera chiamate Sarmazia e Marcomannia. Quelli che erano stati insediati a Ravenna si ribellarono e riuscirono a impadronirsi della città. Per questo motivo, Marco *non portò mai più nessun altro barbaro in Italia, e mise al bando quelli che qui si erano stabiliti in precedenza*.[192]

Il *miracolo della pioggia*.

Marco fu così costretto a combattere una lunga ed estenuante guerra contro le popolazioni barbariche del Nord, prima respingendole e "ripulendo" i territori della Gallia Cisalpina, del Norico e della Rezia (170-171), poi contrattaccando con una massiccia offensiva in territorio germanico (172-173) e sarmatico (174-175), in scontri prolungatisi per diversi anni.[193] L'imperatore, in seguito a questi conflitti, poté fregiarsi dei *cognomina Germanicus* (172) e *Sarmaticus* (175), ma contestualmente abbandonò ufficialmente i titoli Armeniaco, Medico e Partico, che non volle più tenere dopo la morte di Lucio Vero, giacché andava a quest'ultimo il merito del loro conseguimento;[194] tuttavia egli, per via dell'impegno profuso lungo il fronte pannonico, non riuscirà più a far ritorno a Roma.

Dione e gli altri biografi raccontano anche alcuni episodi particolari della guerra, come il cosiddetto *miracolo della pioggia*, rappresentato anche nella scena XVI sulla colonna di Marco Aurelio.[195] I Romani, circondati dai Quadi in territorio nemico, si salvarono a stento da un possibile nuovo disastro. L'evento fu utilizzato dagli apologeti cristiani per sostenere che non sarebbero state le preghiere dell'imperatore a ottenere la pioggia in favore dei soldati romani assetati, ma quelle di alcuni legionari di fede cristiana.[196]

Sempre nel 172-173 scoppiò una violenta rivolta in Egitto, guidata dal sacerdote Isidoro, che arrivò a minacciare la stessa città di Alessandria. L'intervento di Gaio Avidio Cassio e le discordie interne ai rivoltosi portarono alla fine del conflitto entro breve tempo[197].

Rivolta di Cassio (175)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Avidio Cassio § La ribellione***.

Nel 175, mentre preparava una nuova campagna contro le popolazioni della piana del Tibisco, l'imperatore fu raggiunto dalla notizia che il governatore della Siria, Avidio Cassio, uno dei migliori comandanti militari romani, alla falsa notizia della sua morte, si era autoproclamato imperatore. Secondo quanto ci tramandano sia Cassio Dione che la *Historia Augusta*, Avidio Cassio accettò la porpora imperiale per volere di Faustina, poiché la stessa credeva che Marco stesse per morire e temeva che l'impero potesse cadere nelle mani di qualcun altro, visto che Commodo era ancora troppo giovane.[198] Cassio venne acclamato *imperator* dalla Legio III Gallica mentre la gran parte delle province orientali, escluse Cappadocia e Bitinia, si schieravano a fianco dei ribelli.

All'inizio Marco cercò di tenere segreta la notizia dell'usurpazione, ma quando fu costretto a renderla pubblica, di fronte all'agitazione dei soldati si rivolse loro con un discorso (*adlocutio*) rivelando di voler evitare inutili spargimenti di sangue tra Romani. Ma dopo soli tre mesi, quando la notizia della morte di Marco si rivelò ufficialmente falsa, il Senato romano proclamò Cassio *hostis publicus*, nemico dello stato e del popolo romano e Avidio fu ucciso dai suoi stessi soldati. La testa dell'usurpatore fu portata a Marco, come testimonianza dell'uccisione, ma l'imperatore, che avrebbe voluto dimostrargli il suo perdono e salvarlo, non esultò, al contrario esclamò: *Mi è stata tolta un'occasione di clemenza: la clemenza, infatti, dà soprattutto prestigio all'imperatore romano agli occhi dei popoli. Io però risparmierò i suoi figli, il genero e la moglie*, lasciando metà del patrimonio paterno ai figli di Avidio Cassio, e donando una grande quantità di oro, di argento e di gemme alla figlia.[199]

Viaggio in Oriente (175-176)

Marco Aurelio: aureo[200]

M ANTONINVS AVG GERM SARM, testa laureata con corazza e *paludamentum*	TR P XXX IMP VIII COS III, la *Felicitas* con caduceo e scettro
AV (7,33 g); coniato nel 176	

Nell'ultimo decennio di regno, mentre si trovava lungo i confini settentrionali imperiali, Marco scrisse i *Colloqui con sé stesso*, tornando di rado a Roma. Insieme alla moglie Faustina, al figlio Commodo, al seguito composto dai *comites* del *consilium principis* e a un ingente esercito, Marco visitò le province orientali nel 175-176.[201] Partito da Sirmio nel luglio del 175, dopo essere passato per Bisanzio, Nicomedia, Prusias ad Hypium e per Ancyra, giunse a Tarso, sostando in Cilicia dove, secondo Dione,[201] molti si erano schierati dalla parte di Avidio. Poco dopo aver passato la località di Tanya, Faustina morì in circostanze poco chiare in un villaggio di nome Halala, sito in Cappadocia ai piedi dei Monti Tauri. Cassio Dione riporta alcune versioni sulla morte dell'*Augusta*: una prima ipotizza il suicidio, motivato dall'aver stretto accordi per la successione con Avidio Cassio; una seconda chiama in causa la gotta; una terza vedrebbe Faustina morire di parto dopo un'ennesima gravidanza all'età di quarantacinque anni.[202]

Dopo la morte venne divinizzata ufficialmente con degne cerimonie a Roma, per volere del Senato. L'*Augusta*, che aveva spesso accompagnato il marito in guerra, era stata la prima delle imperatrici romane a essere insignita del titolo di *mater castrorum*.[203] Halala, il villaggio dove era morta, venne rinominato "Faustinopolis". In suo onore furono istituiti collegi di sacerdotesse e create le *puellae Faustinianae*, in ricordo dell'istituzione benefica sorta in memoria della madre, la moglie di Antonino Pio, istituzione che si occupava di fanciulle orfane della penisola italica.[203] Le fonti antiche, in contrasto coi *Ricordi* di Marco

Aurelio, spesso accusarono Faustina di dissolutezza e di aver ripetutamente tradito il marito, con marinai e gladiatori, tanto che da una di queste relazioni sarebbe nato Commodo, secondo una diceria riportata dal biografo della *Historia Augusta*.[204]

Dopo questa ennesima disgrazia famigliare, il *princeps* ripartì per la Siria, forse fermandosi a visitare la città di Antiochia (che si era schierata con Cassio), perdonandone i suoi abitanti, e qui potrebbe avervi svernato, incontrando alcuni personaggi locali come il patriarca Giuda I. Riprese, quindi, il suo viaggio per giungere nell'estate nel 176 in Egitto, dove ricevette una delegazione dei Parti.[201][205]

Il trionfo di Marco Aurelio

Nel viaggio di ritorno dall'Oriente, dopo essersi imbarcato per l'Asia Minore, passò per Efeso, poi Smirne (dove incontrò Elio Aristide) e, da ultimo, Atene, dove il filosofo cinico Zenone aveva fondato la scuola stoica, sotto il famoso portico dipinto, dichiarandosi "protettore della filosofia".[206][207] Istituì quattro cattedre permanenti di studio, finanziandole, una per ogni principale scuola filosofica: platonici, aristotelici, epicurei e stoici.[208] In Grecia prese parte anche ai riti dei misteri eleusini.[209][210] Durante il tragitto lungo l'Asia Minore e la tappa a Atene si rivolsero a Marco Aurelio e a Commodo anche alcuni padri apologisti cristiani.[201]

Governo imperiale con Commodo (176-180)

Il 27 novembre del 176, Marco decise di associare al trono imperiale il figlio Commodo,[211] l'unico maschio superstite tra i suoi figli (dopo la morte del giovane Marco Vero Cesare e quella di alcuni nipoti), nominandolo Augusto e concedendogli la *tribunicia potestas* e l'*imperium*,[212] benché avesse nei confronti del figlio alcune perplessità.[213] Marco celebrò, quindi, il matrimonio di Commodo con Bruzia Crispina.[214]

A Roma, si dedicò ad amministrare la giustizia, cercando di riparare a torti e abusi del passato; dispose la celebrazione di giochi circensi, mettendo però un limite di spesa a quelli gladiatorii.[215] Il 23 dicembre del 176, Marco, che aveva battuto le popolazioni germaniche e sarmatiche a nord del medio corso del Danubio, ottenne per decreto del Senato romano il trionfo insieme al figlio Commodo, da poco nominato Augusto. In suo onore venne eretta una statua equestre, tuttora custodita nel Palazzo dei Conservatori.[216]

Offensiva finale in *Marcomannia* e *Sarmatia* (177-180)

L'apparente tregua sottoscritta con le popolazioni germaniche, in particolare Marcomanni, Quadi e Iazigi, durò però solo un paio d'anni, fino al 177. Il 3 agosto del 178 Marco fu infatti costretto a marciare ancora una volta verso la frontiera danubiana, a seguito di una nuova sollevazione dei Marcomanni. Non sarebbe mai più tornato a Roma.[27][217] Egli fece della fortezza legionaria di Brigetio il suo nuovo quartier generale e da qui condusse l'ultima campagna nella primavera successiva del 179, che aveva come obiettivo quello di occupare stabilmente parte della Germania Magna (*Marcomannia*) e della *Sarmatia*.[218] Si racconta infatti che:

L'impero romano alla fine del regno di Marco Aurelio, nel 180

«I Quadi essendo poco disposti a sopportare la presenza di forti romani costruiti nel loro territorio [...] tentarono di migrare tutti insieme verso le terre dei Semnoni. Ma Marco Aurelio Antonino che ebbe queste informazioni in anticipo della loro intenzione di partire per altri territori, decise di chiudere loro tutte le vie di fuga, impedendo la loro partenza.»

(Cassio Dione, 72, 20.2.)

Dopo una vittoria decisiva nel 178, il piano per annettere la Moravia e la Slovacchia occidentale (*Marcomannia*), per porre fine una volta per tutte alle incursioni germaniche, sembrava avviato al successo, ma venne abbandonato dopo che Marco Aurelio si ammalò gravemente nel 180, forse anch'egli colpito dalla peste che affliggeva l'impero da anni.[219] La sua salute, da sempre fragile e in costante declino, sembra lo costringesse a fare uso anche di oppio per alleviare il dolore persistente che lo affliggeva da anni allo stomaco, rimedio prescritto dallo stesso Galeno.[220]

Morte (180)

Eugène Delacroix, *Ultime parole dell'imperatore Marco Aurelio*, una rappresentazione moderna della morte di Marco: l'imperatore, al centro, siede a letto, circondato da amici e dignitari, e stringe il braccio di Commodo (a destra), vestito di rosso, sbarbato e abbigliato in maniera orientaleggiante, con orecchini e una corona, e che appare distante e poco interessato.

> «Uomo, sei stato cittadino in questa grande città: che ti importa se per cinque anni o per cento? Quel che è secondo le leggi ha per ognuno pari valore. Che c'è di grave allora se dalla città ti espelle non un tiranno o un giudice ingiusto, ma la natura che ti ci aveva introdotto? (...) A stabilire che il dramma è completo infatti è chi allora fu responsabile della composizione, ora del dissolvimento; tu invece non sei responsabile né dell'una né dell'altro. Quindi parti sereno: chi ti congeda è sereno.»
>
> (Marco Aurelio, 12.36.)

Marco Aurelio morì il 17 marzo 180, secondo Aurelio Vittore nella città-accampamento di *Vindobona* (Vienna).[19] Secondo invece quanto riferisce Tertulliano, uno storico e apologeta cristiano suo contemporaneo, sarebbe invece deceduto sul fronte sarmatico, non molto distante da Sirmio (odierna Sremska Mitrovica, nell'attuale Serbia),[20] che fungeva da quartier generale invernale delle sue truppe, in vista dell'ultimo assalto. Il Birley ritiene infatti che Marco potrebbe essere morto a *Bononia* sul Danubio (che per assonanza ricorda la località di *Vindobona*), venti miglia a nord di Sirmio.[221]

Iniziando a stare male, chiamò Commodo al capezzale e gli chiese per prima cosa di concludere onorevolmente la guerra, affinché non sembrasse che lui avesse "tradito" la *Res publica*. Il figlio promise che se ne sarebbe fatto carico, ma che gli interessava prima di tutto la salute del padre. Chiese pertanto di poter aspettare pochi giorni prima di partire. Marco, sentendo che i suoi giorni erano alla fine e che il dovere era stato compiuto, accettò da stoico una morte onorevole, astenendosi dal mangiare e dal bere, aggravando così la malattia per morire il più rapidamente possibile. Il sesto giorno, chiamati gli amici e *deridendo le cose umane* disse loro: *perché piangete per me e non pensate piuttosto alla pestilenza e alla morte comune?*[222] *Se vi allontanerete da me, vi dico, precedendovi, statemi bene*. Mentre anche i soldati si disperavano per lui, alla domanda su *a chi affidasse il figlio*, rispose ai subordinati: *a voi, se ne sarà degno, e agli dèi immortali.* Nel settimo giorno si aggravò e ammise brevemente solo il figlio alla sua presenza, ma quasi subito lo mandò via, per non contagiarlo. Uscito Commodo, coprì il capo come se volesse dormire, come il padre Antonino Pio, e quella notte morì.[223] Cassio Dione aggiunge che la morte avvenne "*non a causa della malattia per cui stava ancora soffrendo, ma a causa dei medici che, come ho chiaramente sentito, volevano favorire l'ascesa di Commodo*", anche se secondo il Birley, "*è inutile avanzare ipotesi*".[224]

Successione

Commodo, figlio e successore di Marco Aurelio, raffigurato come Ercole

Officiato il funerale, venne cremato, e fu immediatamente divinizzato, mentre le sue ceneri furono portate a Roma e deposte nel mausoleo di Adriano, che divenne così il sepolcro di famiglia da Adriano a Commodo e, forse, anche per alcuni imperatori successivi, finché, nel 410, il sacco visigoto della città lo danneggiò gravemente. Le sue campagne vittoriose contro Germani e Sarmati furono commemorate con la costruzione della Colonna Aureliana e di un tempio.[225]

Marco Aurelio aveva stabilito che a succedergli fosse il figlio Commodo, che già aveva nominato *Cesare* nel 166 e poi *Augusto* (co-imperatore) nel 177. Questa decisione, che mise di fatto fine alla serie dei cosiddetti "imperatori adottivi", venne fortemente criticata dagli storici successivi, poiché Commodo non solo era estraneo alla politica e all'ambiente militare, ma fu inoltre descritto, già in giovane età, come estremamente egoista e con gravi problemi psichici, appassionato in maniera eccessiva di giochi gladiatorii (a cui lui stesso prendeva parte), passione ereditata dalla madre.

Marco Aurelio riteneva, a torto, che il figlio avrebbe abbandonato quel genere di vita così poco adatto a un *princeps*, assumendosi le necessarie responsabilità nel governare un Impero come quello romano, ma così non fu.[226] L'Historia Augusta ipotizza un pentimento di Marco Aurelio in punto di morte riguardo alla scelta del successore: *«taluni affermano che Marco desiderasse la morte del figlio perché sapeva che sarebbe diventato, sono parole sue, un altro Nerone, o un Caligola o un Domiziano, come in effetti avvenne»*.[223]

A conclusione del principato di Marco Aurelio, Cassio Dione scrisse un elogio all'imperatore, pur descrivendo il passaggio a Commodo con dolore e rammarico:

> «[Marco] non ebbe la fortuna che meritava, perché non era fisicamente forte e poiché dovette affrontare, per la durata del suo regno, numerose difficoltà. Proprio per questo motivo lo ammiro maggiormente, in quanto egli, in mezzo a difficoltà insolite e straordinarie, non solo sopravvisse ma salvò l'impero. Solo una cosa lo rese infelice, il fatto che, dopo aver dato l'educazione migliore possibile al figlio, questi deluse le sue aspettative. Questa materia deve essere il nostro prossimo argomento, dato che da quel periodo dei Romani deriva oggi la nostra storia, decaduta da un regno d'oro a uno di ferro e ruggine.»
>
> (Cassio Dione, 72, 36.3-4.)

Matrimonio e discendenza

Marco Aurelio sposò sua cugina Annia Galeria Faustina, da cui ebbe almeno quattordici figli in trent'anni, incluse due coppie di gemelli. Di loro, solo un figlio e cinque figlie sopravvissero all'infanzia[227].

- Domizia Faustina (147–151);
- Tito Elio Antonino (149 - ?), gemello di Aurelio, morì nell'infanzia;
- Tito Elio Aurelio (149 - ?), gemello di Antonino, morì nell'infanzia;
- Annia Aurelia Galeria Lucilla (150 - 182); sposò prima l'imperatore Lucio Vero e poi Tiberio Claudio Pompeiano, con discendenza da entrambi i matrimoni;
- Annia Aurelia Galeria Faustina (151 - post 182); sposò Gneo Claudio Severo, con discendenza;
- Tiberio Elio Antonino (152 - ante 156);
- Un figlio (? - ante 158);
- Annia Aurelia Fadilla (159 - post 221); sposò Marco Peduceo Plauzio Quintillo, con discendenza;
- Annia Cornificia Faustina (160 - 212); sposò Marco Petronio Sura Mamertino, con discendenza;
- Tito Aurelio Fulvo Antonino (161–165), gemello maggiore di Commodo;
- Lucio Elio Aurelio Commodo (161 - 192), gemello minore di Fulvo Antonino, imperatore di Roma e ultimo imperatore della dinastia antonina, sposò Bruzia Crispina, senza discendenza;
- Marco Annio Vero Cesare (162 - 169);
- Adriano;
- Vibia Aurelia Sabina (170 - ante 217), sposò Lucio Antistio Burro, senza discendenza.

Carattere e pensiero filosofico

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Colloqui con sé stesso***, ***Pensiero di Marco Aurelio*** *e* ***Letteratura greca alto imperiale***.

> «Solo il presente ci è tolto, dato che solo questo abbiamo.»
>
> (Marco Aurelio, *Pensieri*, II, 14)

Marco Aurelio fu l'ultimo grande esponente dello Stoicismo.[228] Tra il 170 e il 180, Marco scrisse i *Colloqui con sé stesso*, come esercizio per il proprio orientamento e auto-miglioramento.[228] Il titolo è stato un'aggiunta postuma, originariamente Marco intitolò l'opera *A se stesso*, ma non si sa se avesse intenzione

di renderla pubblica. Il libro è considerato uno dei capolavori letterari e filosofici di tutti i tempi.[228]

Statua equestre di Marco Aurelio (Roma, Musei capitolini)

> «Sii come il promontorio contro cui si infrangono incessantemente i flutti: resta immobile e intorno ad esso si placa il ribollire delle acque. «Me sventurato, mi è capitato questo». Niente affatto! Semmai: «Me fortunato, perché anche se mi è capitato questo resisto senza provar dolore, senza farmi spezzare dal presente e senza temere il futuro». Infatti una cosa simile sarebbe potuta accadere a tutti, ma non tutti avrebbero saputo resistere senza cedere al dolore. Allora perché vedere in quello una sfortuna anziché in questo una fortuna?»
>
> (Marco Aurelio, 4.49.)

Politica religiosa e atteggiamento nei confronti dei cristiani

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Persecuzione dei cristiani sotto Marco Aurelio***.

Sebbene Marco abbia da sempre seguito la linea indulgente degli imperatori Adriano e Antonino Pio, che continuò nei confronti dei culti ammessi, è elencato tra gli imperatori persecutori dei cristiani. Molti disordini si verificarono sotto il regno di Marco Aurelio, segnato da epidemie, carestie e invasioni e più volte le folle diedero la caccia ai cristiani, ritenuti responsabili di tutto (per aver causato la collera degli dèi, avendoli negati), e i martiri furono numerosi. Marco Aurelio, personalmente, non mostrò esplicito disprezzo per i cristiani, né li considerò un vero pericolo, ma piuttosto dei fanatici.[229][230]

Monetazione imperiale del periodo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Monetazione degli Antonini***.

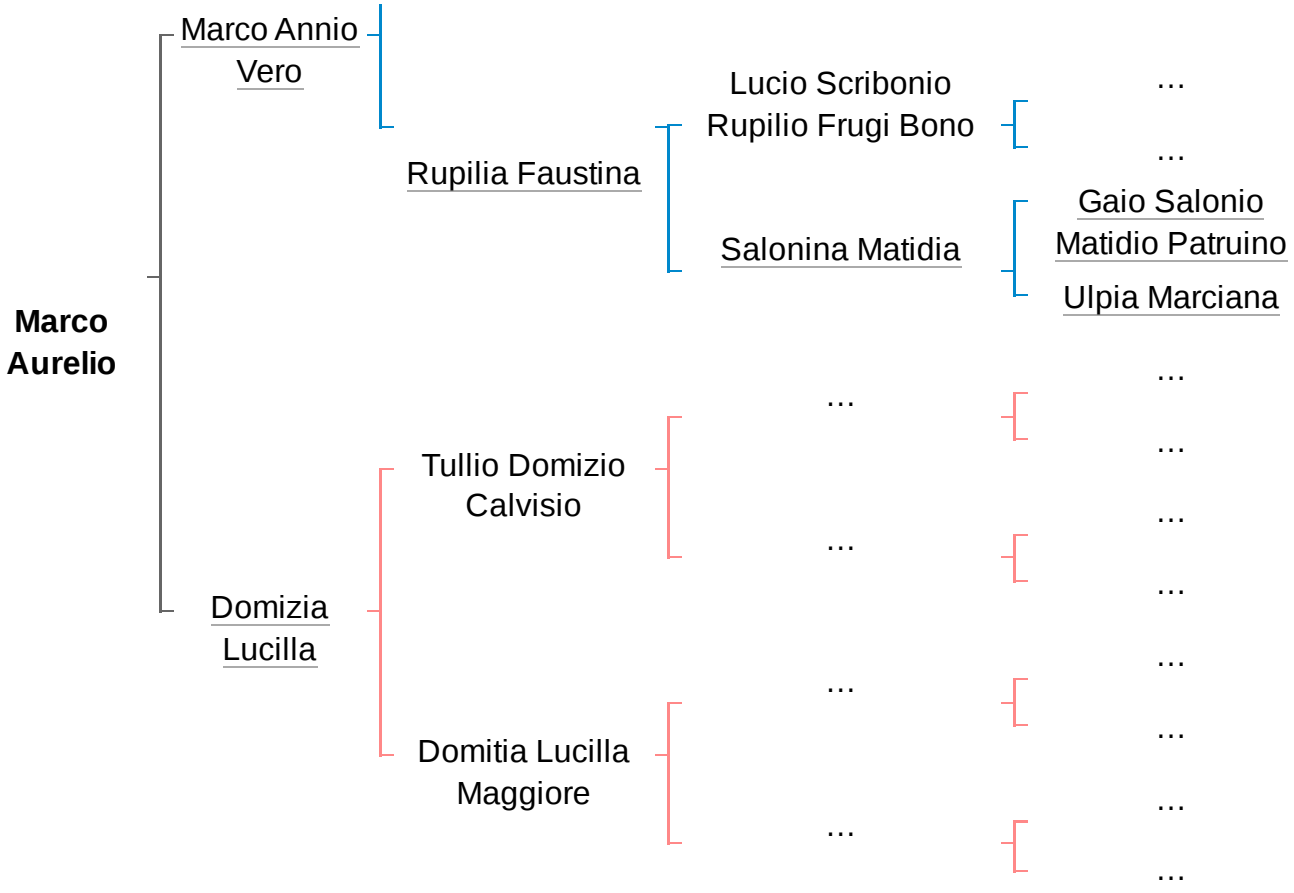
Marco Aurelio nella cultura

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Marco Aurelio nell'eredità storica culturale***.

Il prototipo di statua equestre è senza alcun dubbio la statua equestre di Marco Aurelio. In precedenza l'opera bronzea si trovava nella piazza del Campidoglio a Roma, prima di essere sostituita da una copia e trasferita nell'adiacente Palazzo dei Conservatori.

Ascendenza

Genitori	Nonni	Bisnonni	Trisnonni
	Console Marco Annio Vero	Marco Annio Vero Minor	…
			…
		…	…
			…



Note

1. Scarre 1995, p. 113.
2. *AE* 1998, 1622 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1998,+01622&r_sortierung=Belegstelle); *AE* 1998, 1625 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1998,+01625&r_sortierung=Belegstelle), *AE* 1998, 1626 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1998,+01626&r_sortierung=Belegstelle); *AE* 1966, 517 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1966,+00517&r_sortierung=Belegstelle).
3. *AE* 1897, 124 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1897,+00124&r_sortierung=Belegstelle).
4. ^ RIC, *Marcus Aurelius*, III, 92, 142 e 198; AMN-43/44-203; *AE* 1999, 1103 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1999,+01103&r_sortierung=Belegstelle); MIR, 18, 88-4/30; RSC 469.
5. ^ *AE* 1975, 785 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1975,+00785&r_sortierung=Belegstelle); *AE* 2001, 2154 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+2001,+02154&r_sortierung=Belegstelle); *AE* 1998, 1626 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1998,+01626&r_sortierung=Belegstelle); *AE* 1997, 1332 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1997,+01332&r_sortierung=Belegstelle).
6. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 12.9.
7. ^ Cassio Dione, 71, 3.5.
8. *AE* 1961, 318 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1961,+00318&r_sortierung=Belegstelle); *AE* 2006, 1837 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+2006,+01837&r_sortierung=Belegstelle).
9. ^ RIC, *Marcus Aurelius*, III, 357, 1054 e 1184; MIR, 18, 370-6/37; Banti, 64.
10. ^ RIC, *Marcus Aurelius*, III, 1188; MIR, 18, 372a-19/50; Cohen, 170.
11. ^ *AE* 2000, 1537 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+2000,+01537&r_sortierung=Belegstelle), *AE* 1986, 528 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1986,+00528&r_sortierung=Belegstelle).
12. ^ *CIL* VIII, 14435 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C

+14435&r_sortierung=Belegstelle), *AE* 1992, 1184 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1992,+01184&r_sortierung=Belegstelle).

13. ^ *CIL* VIII, 24103 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+24103&r_sortierung=Belegstelle), *CIL* VIII, 26248 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+26248&r_sortierung=Belegstelle), *AE* 1912, 47 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1912,+00047&r_sortierung=Belegstelle), *AE* 2004, 1695 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+2004,+01695&r_sortierung=Belegstelle).
14. ^ *CIL* VIII, 26249 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+26249&r_sortierung=Belegstelle), *CIL* VIII, 17972 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+17972&r_sortierung=Belegstelle), *CIL* VIII, 4209 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+04209&r_sortierung=Belegstelle).
15. ^ *CIL* VIII, 17869 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+17869&r_sortierung=Belegstelle).
16. ^ *CIL* III, 6578 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+03%2C+06578&r_sortierung=Belegstelle).
17. ^ *CIL* VIII, 26250 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+26250&r_sortierung=Belegstelle).
18. ^ Birley 1990, p. 60.
19. Aurelio Vittore, *De Caesaribus*, 16.
20. Tertulliano, 25.
21. Grant 1996, p. 27.
22. ^ Testo per esteso dell'epigrafe: *Imperator Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus*.
23. ^ Il luogo della morte è incerto tra Sirmio o *Vindobona*:
Tertulliano, 25:

(LA)	(IT)
«*[...] cum M. Aurelio apud Sirmium rei publicae exempto die sexto decimo Kalendarum Aprilium [...]*»	«essendo stato Marco Aurelio strappato allo Stato a Sirmio il 17 marzo.»

Aurelio Vittore, *De Caesaribus*, 16.14:

(LA)	(IT)
«*Ita anno imperii octavo decimoque aevi validior Vendobonae interiit, maximo gemitu mortalium omnium*»	«Il diciottesimo anno del suo governo, tra grandi lamenti, il più forte e più grande di tutti gli uomini morì a *Vindobona*»

Riportato invece così in Aurelio Vittore, *Epitome de Caesaribus*, 16.12 (compendio, più tardo, della stessa opera di Vittore, attribuita a lui stesso, ma con molta incertezza):

(LA)	(IT)
«*Ipse vitae anno quinquagesimo nono apud* Bendobonam *morbo consumptus est*»	«Egli stesso, nel cinquantanovesimo anno della sua vita, venne consumato da una malattia a *Vindobona*.»

24. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 1.9; McLynn 2009, p. 24.
25. Cassio Dione, 69, 21.1.
26. ^ Asse della zecca di Roma antica (del 151-152), RIC, III, 1308a (*Antoninus Pius*); BMCRE, p. 1917; Cohen, 653.
27. Cassio Dione, 72, 11.3-5.
28. ^ Machiavelli 1531, I.10.
29. ^ Gibbon 1776-1789, capitolo I: *Estensione e forza militare dell'Impero nel secolo degli Antonini*; in particolare I.78, in cui l'autore descrive il buon governo degli imperatori adottivi; inoltre, p. 273 nota 4 del testo disponibile su Google libri, in cui usa l'espressione "good emperors".
30. Cassio Dione, 72, 14.3-4. Il libro completo, che parla dell'epidemia avvenuta sotto Marco Aurelio, è andato perduto; questa nuova epidemia fu la più grave che lo

storico avesse mai visto, a quanto narra nella "vita di Marco Aurelio".

31. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 12.13, 17.1-2 e 22.1-8.
32. ^ Renan 1937.
33. ^ Tra questi vi furono: Marco Aurelio Probo (*CIL* XI, 1178 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+11%2C+01178&r_sortierung=Belegstelle)), Marco Aurelio Mario (imperatore nelle Gallie), Marco Aurelio Caro e Marco Aurelio Carino (*CIL* VIII, 10956 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+08%2C+10956&r_sortierung=Belegstelle)), oltre a due imperatori suoi omonimi, Caracalla (*AE* 1911, 56 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1911,+00056&r_sortierung=Belegstelle)) ed Eliogabalo (il cui nome imperiale ufficiale era "Marco Aurelio Antonino"; *CIL* VI, 40677 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+06%2C+40677&r_sortierung=Belegstelle) e *AE* 1990, 469 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1990,+00469&r_sortierung=Belegstelle)) e che furono i primi, pur non appartenendo alla dinastia antonina, ad usare il suo nome. Questi ultimi due, in particolare, come già il padre di Caracalla, Settimio Severo, che aveva riabilitato la memoria di Commodo, divinizzandolo e rimuovendo la *damnatio memoriae* imposta dal Senato, e dato al figlio il nome di Marco Aurelio, cercavano un collegamento diretto con gli Antonini al fine di nobilitare le loro origini africane e asiatiche, quindi provinciali. Nella titolatura imperiale Severo si proclamò figlio di Marco Aurelio e fratello di Commodo, come se vi fosse stata una regolare adozione. Inoltre, una delle mogli di Eliogabalo era una nipote di Marco Aurelio stesso, Annia Faustina. Il nome Marco Aurelio divenne, quindi, un nome di famiglia dei Severi e, come «Cesare», «Augusto» e, più tardi, «Flavio», venne utilizzato come prenome imperiale da molti altri.
34. Birley 1990, pp. 317-318.
35. ^ Birley 1990, pp. 269 ss.
36. ^ Birley 1990, pp. 316.
37. ^ Birley 1990, pp. 313-319.
38. ^ *CIL* II, 656 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+02%2C+00656&r_sortierung=Belegstelle) (p 696).
39. ^ Birley 1990, p. 31.
40. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 1.2-1.4.
41. ^ Birley 1990, pp. 32-34.
42. ^ McLynn 2009, p. 14.
43. Birley 1990, p. 34.
44. Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 1.5.
45. ^ Historia Augusta, Marcus Aurelius, 1.
46. ^ Poiché suo fratello Marco Annio Libone è stato console nel 128 e difficilmente potrebbe essere stato pretore più tardi del 126, Annio Vero deve essere stato a sua volta pretore prima di questa data, verosimilmente, appunto, nel 124.
47. ^ Birley 1990, pp. 34-35; Marco Aurelio, 1.2
48. ^ Birley 1990, pp. 36-37; Tacito, *Dialogus de oratoribus*, 28-29; Marco Aurelio, 5.4.
49. ^ Marco Aurelio, 1.3.
50. ^ Birley 1990, p. 40; Marco Aurelio, 1.17.7.
51. ^ Birley 1990, p. 35; Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 2.1; Marco Aurelio, 1.14.
52. ^ Birley 1990, p. 39; Marco Aurelio, 1.1.
53. ^ Marco Aurelio, 1.17; Birley 1990, p. 39.
54. ^ Marco Aurelio, 1.4.
55. ^ Marco Aurelio, 1.6.
56. ^ Norelli, p. 75 nota 1.
57. ^ Marco Aurelio, 1.6; Birley 1990, p. 43.
58. ^ Marco Aurelio, 1.10 e 1.12; Birley 1990, p. 46.
59. ^ Birley 1990, pp. 51-52.
60. ^ Guido Clemente 2008, pp. 629-630.
61. ^ Birley 1990, pp. 55 ss.
62. Guido Clemente 2008, p. 630.
63. Birley 1990, p. 69.
64. ^ Birley 1987, pp. 38-42.
65. ^ Birley 1990, pp. 50-51; Cassio Dione, 69, 22.4; Historia Augusta, *Hadrianus*, 25.5-6
66. ^ Cassio Dione, 69, 22.1-4; Historia Augusta, *Hadrianus*, 24.8-13.
67. ^ Birley 1990, pp. 63-66; Grant 1996, p. 12.
68. ^ Birley 1990, p. 63.
69. Mazzarino 1973, p. 328.
70. ^ Marco Aurelio, 6.30: "*Bada di non cesarizzarti, di non impregnarti con la porpora: succede infatti*".

71. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 6.5; Birley 1990, pp. 67-68.
72. ^ Marco Aurelio, 1.16.
73. ^ Marco Aurelio, 5.16.
74. Birley 1990, p. 68.
75. ^ Marco Aurelio, 8.9.
76. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 2.4 e 3.6.
77. ^ Birley 1990, p. 108.
78. ^ Frontone, *Ad Marcum Caesarem* 4.8 (trad. da Haines 1.184 ss.).
79. ^ Cassio Dione, 71, 36.3.
80. ^ Grant 1996, p. 24.
81. ^ Birley 1990, pp. 110-111.
82. ^ Marco Aurelio, 1.11.
83. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 2.4; Cameron 1967, p. 347.
84. ^ Aulo Gellio, 9, 2.1–7 e 19.12; Birley 1990, pp. 76-78.
85. ^ Birley 1990, pp. 65-67; molti critici moderni hanno avuto dubbi per l'ammirazione dei contemporanei. Filologi di fama espressero numerose critiche: Barthold Georg Niebuhr, lo descrisse "frivolo", Samuel Adrian Naber lo trovò "disprezzabile" (Champlin 1980, capp. 1-2); altri lo hanno definito "pedante e noioso", scrivendo che le sue lettere non offrono né l'analisi politica di un Cicerone né l'introspezione di un Plinio (Mellor 1982 commentando Champlin 1980); una ricerca prosopografica degli anni '80 ha riabilitato, almeno in parte, la sua reputazione, cfr. ad esempio, sempre Mellor 1982 su Champlin 1980.
86. ^ Birley 1990, pp. 88 ss.
87. ^ Birley 1990, p. 78.
88. ^ Birley 1990, p. 113.
89. ^ Birley 1990, pp. 114 ss.
90. ^ Birley 1990, pp. 83 ss.; Marco Aurelio, 1.8.
91. ^ Marco ricorda Epitteto come una guida spirituale, facendo spesso riferimento alle sue *Diatribe* e al *Manuale* come ad esempio in Marco Aurelio, 11.34, dove lo cita e ne commenta alcune massime.
92. Birley 1990, pp. 336-339.
93. ^ Birley 1990, pp. 126 ss.
94. ^ Champlin 1980, p. 174 n. 12.
95. ^ Frontone, *Ad Marcum Caesarem* 4.11 (trad. da Haines 1.202 ss.).
96. Birley 1990, pp. 130-132.
97. ^ Marco Aurelio, 9.40.
98. RIC, III 682 (*Aurelius*); MIR, 18, 13-2a; Calicó, 2055 (moneta illustrata); BMCRE, p. 399 note.
99. ^ *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas pertinentes*, 4.1399, tradotta da Birley 1990, p. 140.
100. ^ Birley 1990, pp. 205 e 339.
101. ^ Historia Augusta, *Lucius Verus*, 2.9-11 e 3.4-7; Birley 1990, pp. 132-133.
102. ^ Forse in omaggio ai filosofi greci o a causa di una cicatrice (cfr. Melani, Fontanella e Cecconi, p. 58).
103. ^ Bianchi Bandinelli e Torelli 1976, scheda 131 (ritratti di Adriano).
104. ^ Birley 1990, pp. 137-138.
105. Birley 1990, p. 140.
106. ^ Cassio Dione, 71, 33.4-5.
107. ^ Historia Augusta, *Antoninus Pius*, 12.4-8.
108. ^ Birley 1990, p. 142; Historia Augusta, *Pertinax*, 13.1 e 15.8
109. Birley 1990, pp. 142-143.
110. ^ Historia Augusta, *Lucius Verus*, 4.2.
111. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 15-16.
112. ^ Historia Augusta, *Lucius Verus*, 3.8; Birley 2000, p. 156
113. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 7.9.
114. ^ Savio 2001, p. 331.
115. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 7.10-11; Historia Augusta, *Antoninus Pius*, 12.8; Birley 1990, pp. 144-145.
116. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 19.1-2; Birley 1990, p. 145.
117. ^ Historia Augusta, *Commodus*, 1.2.
118. Birley 1990, pp. 145-147.
119. ^ Birley 1990, pp. 145-146 cita Mattingly 1940, *Marcus Aurelius and Lucius Verus*, nos. 155 ss.; 949 ss.
120. ^ Cassio Dione, 71.1, 3; 73.4.4–5.
121. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 8.1.
122. Birley 1990, p. 150.
123. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 8.8; Birley 1990, p. 151 cita Eck 1995, pp. 65 ss.
124. ^ Vittorino minore fu console assieme al nipote di Marco Aurelio, Tiberio Claudio

Severo Proculo nel 200 (*AE* 1996, 1163 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=AE+1996,+01163&r_sortierung=Belegstelle) e *CIL* III, 8237 (http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel_it.php?p_belegstelle=CIL+03%2C+08237&r_sortierung=Belegstelle)).

125. ^ Birley 1990, p. 151 cita Frontone, *Ad Verum Imperatorem* 1.3.2 (trad. da Haines 1.298 ss.).
126. ^ Frontone, *Ad Antoninum Imperatorem* 4.2.3 (trad. da Haines 1.302 ss.).
127. Birley 1990, pp. 148 ss.
128. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 8.4-5.
129. ^ Birley 1987, pp. 278.
130. Birley 1990, pp. 158 ss.
131. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 8-10 e 12.
132. Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 10.
133. ^ Pulleyblank 1999.
134. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 9.
135. Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 11.
136. ^ La grandiosa colonna di Marco Aurelio di fronte a Palazzo Chigi (alta 42 m) fu eretta per ricordare proprio le vittorie sul fronte germanico-sarmatico del Danubio. La colonna era sormontata da una statua dell'Imperatore, dove ora è posta quella di san Paolo, così come accadde per la colonna di Traiano, dove venne posizionata una statua di san Pietro in sostituzione di quella dell'*Optimus princeps*), in Coarelli 2008, pp. 42-43.
137. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 17 e 23.
138. ^ Renan 1937, pp. 21-23.
139. ^ Eusebio, 5.1.77.
140. ^ *Digesto*, XVIII, 1, 42.
141. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 24.1-3.
142. ^ *Digesto*, I, 18, 13, 1; *Digesto*, XLVIII, 9, 9, 2.
143. ^ *Digesto*, XXXI, 67, 10: «*Item Marcus imperator […] et ideo princeps providentissimus et iuris religiosissimus cum fideicommissi verba cessare animadverteret, eum sermonem pro fideicommisso rescripsit accipiendum*».
144. ^ Birley 1990, pp. 165 ss.; Millar 1993, pp. 6 e ss. Vedi anche Millar 1967, pp. 9-19
145. ^ Frontone, *Ad Antoninum Imperatorem* 2.1-2 (trad. da Haines 2.94); Birley 1990, p. 164; Champlin 1980, p. 134.
146. ^ Historia Augusta, 24.1-3.
147. ^ Svetonio, *Titus*, 8 e 9.
148. ^ Casadei e Mattarelli 2009, pp. 107-108.
149. ^ Bloch 1947.
150. ^ Renan 1937, pp. 336-337.
151. ^ Birley 1990, pp. 170-172.
152. ^ Historia Augusta, *Antoninus Pius*, 12.7; Birley 1990, p. 148.
153. Birley 1990, p. 149.
154. ^ Mazzarino 1973, pp. 335 ss.
155. ^ Frontone, *De Feriis Alsiensibus* 4 (trad. da Haines 2.19); Frontone, *De bello Parthico* 1-2 (trad. da Haines 2.21-23); e 10 (trad. da Haines 2.31); Guido Clemente 2008, p. 633.
156. ^ Luciano di Samosata, *Alessandro*, 27.
157. ^ Cassio Dione, 71, 2.1; Luciano di Samosata, 21; 24-25
158. ^ Cassio Dione, 71, 2.1.
159. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 8.9.
160. ^ Birley 1990, pp. 151-154.
161. ^ Birley 1990, pp. 154-155.
162. ^ Champlin 1980, p. 134; Frontone, *De Feriis Alsiensibus* 4 (trad. da Haines 2.19); Birley 1990, pp. 156-157.
163. ^ Frontone, *De bello Parthico* 10 (trad. da Haines 2.31); Birley 2000, pp. 150-164; Birley 1990, p. 157.
164. ^ Historia Augusta, *Lucius Verus*, 9; Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 9.4; Birley 1990, p. 159.
165. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 9.4-6; Historia Augusta, *Lucius Verus*, 7.7; Birley 1990, p. 162.
166. Birley 2000, p. 163.
167. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 9.1; Historia Augusta, *Lucius Verus*, 7.1-2; Frontone, *Ad Verum Imperatorem* 2.3 (trad. da Haines 2.133); Birley 1990, p. 159; Mattingly 1940, *Marcus Aurelius and Lucius Verus*, 233 e ss..
168. Birley 2000, p. 162.
169. ^ Farrokh 2007, p. 165; RIC, III, *Antoninus Pius to Commodus*, n. 511-513 p. 255 e n. 1370-1375 p. 322.
170. ^ Birley 1990, p. 163.

171. ^ Mattingly 1940, *Marcus Aurelius and Lucius Verus*, nos. 261ff.; 300 ff.
172. Birley 1990, p. 174.
173. ^ *ILS* 1098; Birley 1990, pp. 179-180; Mattingly 1940, *Marcus Aurelius and Lucius Verus*, pp. 401 ss..
174. Birley 2000, p. 164.
175. ^ Birley 1990, p. 183.
176. ^ Birley 1990, p. 180; Pulleyblank 1999; Mazzarino 1973, pp. 338 ss..
177. ^ Frontone, *De nepote amisso* 2 (trad. da Haines 2.222); Frontone, *Ad Verum Imperatorem* 2.9-10 (trad. da Haines 2.232 ss.)
178. Birley 1990, pp. 164-165.
179. ^ Lucio Dasumio Tullio Tusco, un lontano parente di Adriano, fu inviato in Pannonia superiore, per sostituire l'esperto Marco Nonio Macrino. La Pannonia inferiore venne affidata al poco conosciuto Tiberio Aterio Saturnino. M. Servilio Fabiano Massimo venne trasferito dalla Mesia inferiore a quella Superiore quando Iallio Basso si era recato ad Antiochia di Siria da Lucio Vero. La Mesia inferiore venne allora affidata al figlio, Marco Ponzio Leliano. La Dacia venne divisa in tre distretti, governati da un senatore pretoriano e da due procuratori. La pace non poteva durare a lungo, la Pannonia inferiore disponeva di una sola legione, ad Aquinco. Cfr. Alföldy 1977, *Moesia Inferior*, p. 232 ss.; *Moesia Superior*, p. 234 ss.; *Pannonia Superior*, p. 236 ss.; *Dacia*, 245 ss.; *Pannonia Inferior*, p. 251.
180. ^ Birley 1990, p. 189.
181. ^ Southern 2001, pp. 203-206.
182. ^ Ruffolo 2004, p. 84.
183. Birley 1990, 194-197.
184. ^ Stathakopoulos 2004, p. 95.
185. ^ Birley 1990, pp. 186-187.
186. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 14.8; Historia Augusta, *Lucius Verus*, 9.11.
187. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 17.4.
188. ^ Cassio Dione, 72-2, 3; 73-4,5 e 20,1; 74-3, 1,2.
189. ^ Birley 1990, p. 207; Alföldy 1977, Moesia Inferior, p. 232 ss.; Moesia Superior, p. 234 ss.; Pannonia Superior, p. 236 ss.; Dacia, pp. 245 ss.; Pannonia Inferior, p. 251.
190. ^ Cassio Dione, 72, 3.1.
191. ^ Questa invasione avvenne secondo Birley 1990, pp. 184-186, 194-196 e 207-208 ed altri studiosi moderni (Brizzi e Sigurani 2010, pp. 393-394 e 398) nel 170.
192. ^ Birley 1990, pp. 208-213.
193. ^ Guido Clemente 2008, p. 635.
194. ^ Kneissl 1969, pp. 206-207. Infatti i *cognomina* Armeniaco, Medico e Partico sono assenti nella documentazione di carattere ufficiale posteriori al 172, come ad esempio i diplomi militari: nello specifico si veda, ad esempio, *AE* 1990, 1023 o *AE* 1987, 843 (entrambi del 179).
195. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 24.4.
196. ^ Tertulliano, 5, 6.
197. ^ Michael Grant, *The Antonines. The Roman Empire in Transition*, Routledge, 1994, p. 50.
198. ^ Birley 1990, pp. 230-231.
199. ^ Cassio Dione, 72, 27-29; Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 26.10-12.
200. ^ RIC, *Marcus Aurelius*, 357 corr. (no P P); MIR, p. 18, 322-2/35; Calicó, 2017; BMCRE, p. 674.
201. Astarita 1983, pp. 155-162.
202. ^ Birley 1990, pp. 239-240.
203. Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 26.3-9.
204. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 19.1-8 e 26.3-9.
205. ^ Ammiano, 22, 5.5; Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 25 e 26; Birley 1990, pp. 241 ss..
206. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 1.1 e 27.1-7.
207. ^ Cassio Dione, 71, 1.1.
208. ^ Birley 1990, pp. 243-244.
209. ^ IG II^2 3620 (https://web.archive.org/web/20131226010927/http://library24.library.cornell.edu:8280/luna/servlet/detail/CORNELL~13~1~579~100115:STATUE-BASE-FOR-L--MEMMIUS-ALTAR-PR)
210. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 27.1.
211. ^ Historia Augusta, *Commodus*, 12.4.
212. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 27.5.
213. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 27.11-12.
214. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 27.8; Cassio Dione, 71.31.1
215. ^ Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 27.6.

216. ^ Historia Augusta, *Commodus*, 12.5; Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 16.1-2 e 17.3.
217. ^ Historia Augusta, *Commodus*, 12.6.
218. ^ Birley 1990, pp. 259-261.
219. ^ Guido Clemente 2008, p. 636.
220. ^ Cassio Dione, 72, 36; Grimal 2004, p. 228.
221. ^ Birley 1990, p. 264.
222. ^ citato in Antonio de Guevara, *Vita, gesti, costumi, discorsi, lettere, di Marco Aurelio imperatore*, Venezia, 1557, p. 80.
223. Historia Augusta, *Marcus Aurelius*, 28.
224. ^ Cassio Dione, 72, 33.4; Birley 1990, pp. 263-4.
225. ^ Cassio Dione, 72, 36.3-4.
226. ^ Erodiano, *Commodo*, I, 13.1; Historia Augusta, *Commodus*
227. ^ (EN) Marcel van Ackeren, *A Companion to Marcus Aurelius*, John Wiley & Sons, 30 aprile 2012, p. 229, ISBN 978-1-4051-9285-9.
228. Perelli 1969, pp. 320-324.
229. ^ Marco Aurelio, 11.3.
230. ^ Sordi 2004, pp. 103 ss.

Bibliografia

Fonti antiche

- *Corpus Iuris Civilis*.
- *Codex Theodosianus*.
- Ammiano Marcellino, *Res Gestae Libri XXXI*.
- Aurelio Vittore, *De Caesaribus*.
- Aurelio Vittore, *Epitome de Caesaribus*. Traduzione in inglese qui (http://roman-emperors.sites.luc.edu/epitome.htm)
- Publio Elio Aristide, *Orationes*.
- Aulo Gellio, *Noctes Atticae*. Traduzione in inglese qui (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Gellius/home.html).
- Cassio Dione Cocceiano, *Historia Romana*, libri LXIX-LXXIII. Versione in inglese qui (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/home.html).
- Eutropio, *Breviarium ab Urbe condita*.
- Erodiano, *Storia dell'impero dopo Marco Aurelio (Τῆς μετὰ Μάρκον βασιλείας ἱστορίαι)*. Versione in inglese qui (http://www.livius.org/sources/content/herodian-s-roman-history/)
- Eusebio di Cesarea, *Historia Ecclesiastica (Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας)*. Versione in inglese qui (http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.toc.html)
- Frontone, *Epistulae*.
- Gaio, *Institutiones*.
- Historia Augusta, *Vite di Adriano, Antonino Pio, Marco Aurelio, Lucio Vero, Avidio Cassio e Commodo*. Versioni in inglese qui (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/Marcus_Aurelius/1*.html), qui (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/Marcus_Aurelius/2*.html) e qui (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Historia_Augusta/Commodus*.html).
- Livio, *Ab Urbe condita libri*.
- Luciano di Samosata, *Historia quomodo conscribenda (Πῶς δεῖ Ἱστορίαν συγγράφειν)*, in H.W. Fowler & H.G. Fowler (a cura di), *The Works of Lucian of Samosata*.
- Marco Aurelio, *Colloqui con sé stesso (in greco antico)*. I-XII.
- Plinio il Giovane, *Epistulae*.
- Plutarco, *Vite parallele*.

- Gaio Svetonio Tranquillo, *De Vita Caesarum*, libri I-II-III.
- Publio Cornelio Tacito, *Dialogus de oratoribus*.
- Tertulliano, *Apologeticum*.

Fonti storiografiche moderne

in italiano

- Isabella Adinolfi, *Diritti umani: realtà e utopia*, Venezia, Città Nuova, 2004, ISBN 88-311-0139-0.
- Maria Laura Astarita, *Avidio Cassio*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1983.
- Ranuccio Bianchi Bandinelli, Mario Torelli, *L'arte dell'antichità classica, Etruria-Roma*, Torino, Utet, 1976.
- Karl Bihlmeyer, Hermann Tuechle, *Le persecuzioni dei cristiani da Nerone alla metà del III secolo in "Storia della Chiesa", vol. I, "L'antichità"*, Brescia, Morcelliana, 1960.
- Anthony Richard Birley, *Marco Aurelio*, Milano, Rusconi, 1990, ISBN 88-18-18011-8.
- Giovanni Brizzi, Cristiano Sigurani, *Leoni sul Danubio: nuove considerazioni su un episodio delle guerre di Marco Aurelio*, in Livio Zerbini (a cura di), *Roma e le province del Danubio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 391-401, ISBN 978-88-498-2828-3.
- Thomas Casadei; Sauro Mattarelli, *Il senso della Repubblica: schiavitù*, Roma, Franco Angeli, 2009, ISBN 978-88-568-1202-2.
- Guido Clemente, *La riorganizzazione politico-istituzionale da Antonino a Commodo*, in Arnaldo Momigliano e Aldo Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, II, Torino, Einaudi, 1990., ripubblicata anche come *Storia Einaudi dei Greci e dei Romani*, XVI, Milano, Il Sole 24 ORE, 2008.
- Filippo Coarelli, *La colonna di Marco Aurelio*, traduzione in inglese di Helen L. Patterson, Roma, Colombo, 2008, ISBN 88-86359-97-7.
- Augusto Fraschetti, *Marco Aurelio: la miseria della filosofia*, Roma, Laterza, 2008, ISBN 88-420-8376-3.
- Pierre Grimal, *Marco Aurelio*, Milano, Garzanti, 2004, ISBN 88-11-67702-5.
- Pierre Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Milano, Vita e Pensiero, 1996, ISBN 978-88-343-0808-0.
- Giorgio Jossa, *Giudei, pagani e cristiani. Quattro saggi sulla spiritualità del mondo antico*, Napoli, Associazione di studi tardoantichi, 1977.
- Yann Le Bohec, *Armi e guerrieri di Roma antica: da Diocleziano alla caduta dell'Impero*, Roma, Carocci, 2008, ISBN 978-88-430-4677-5.
- Santo Mazzarino, *L'Impero romano*, vol. 2, Bari, Laterza, 1973.
- Antonio Parrino, *I diritti umani nel processo della loro determinazione storico-politica*, Roma, Edizioni Universitarie romane, 2007, ISBN 88-6022-045-9.
- Luciano Perelli, *Storia della letteratura latina*, Torino, Paravia, 1969, ISBN 88-395-0255-6.
- Ernest Renan, *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, Milano, Corbaccio, 1937.
- Giorgio Ruffolo, *Quando l'Italia era una superpotenza: il ferro di Roma e l'oro dei mercanti*, Torino, Einaudi, 2004, ISBN 88-06-16804-5.
- Adriano Savio, *Monete romane*, Roma, Jouvence, 2001, ISBN 88-7801-291-2.
- Marta Sordi, *I cristiani e l'impero romano*, Milano, Jaca Book, 2004, ISBN 88-16-40671-2.

in inglese

- Gregory S. Aldrete, *Floods of the Tiber in Ancient Rome*, Baltimora, Johns Hopkins University Press, 2006, ISBN 978-1-4356-9190-2.

- Timoty D. Barnes, *Hadrian and Lucius Verus*, in *Journal of Roman Studies*, vol. 57, n. 1-2, 1967, pp. 65-79.
- Anthony Richard Birley, *Marcus Aurelius: A Biography*, Londra, Routledge, 1987, ISBN 0-415-17125-3.
- Anthony Richard Birley, *Hadrian to the Antonines*, in *The Cambridge Ancient History*, XI: The High Empire, A.D. 70–192, 2000, pp. 132-194, ISBN 0-521-26335-2.
- Alan Cameron, *Anthony Birley's: "Marcus Aurelius"*, in *Classical Review*, vol. 17, n. 3, 1967, pp. 347-350.
- Edward Champlin, *The Chronology of Fronto*, in *Journal of Roman Studies*, vol. 64, London, 1974, pp. 136-159.
- Edward Champlin, *Fronto and Antonine Rome*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, ISBN 0-674-32668-7.
- Kaveh Farrokh, *Shadows in the Desert: Ancient Persia at War*, Osprey Publishing, 2007, ISBN 1-84603-108-7.
- James Francis, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park (Pennsylvania), Pennsylvania State University Press, 1995, ISBN 0-271-01304-4.
- W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.
- Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 voll., Londra, Strahan & Cadell, 1776-1789.
- Michael Grant, *The Climax of Rome: The Final Achievements of the Ancient World, AD 161-337*, Boston, Little, Brown, 1968.
- Michael Grant, *The Antonines: the Roman Empire in Transition*, New York, Routledge, 1996, ISBN 0-415-13814-0.
- Gregory Hays, *Introduction to Marcus Aurelius Meditations*, Londra, Modern Library, 2002, ISBN 978-0-679-64260-2.
- C.R. Haines (a cura di), *Correspondance of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Anoninus Pius, and various friends*, vol. 2, London & Cambridge (Mass.), Collection Loeb, 1980.
- Harold Mattingly, *Antoninus Pius to Commodus*, in *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, IV, Londra, 1940.
- R.H. McDowell, *Coins from Seleucia on the Tigris*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1935.
- Frank McLynn, *Marcus Aurelius: Warrior, Philosopher, Emperor*, Londra, Bodley Head, 2009, ISBN 978-0-224-07292-2.
- Ronald Mellor, *Recensione a Fronto and Antonine Rome of E. Champlin*, in *The American Journal of Philology*, vol. 103, n. 4, 1982, pp. 460-461 passim.
- Fergus Millar, *Emperors at Work*, in *Journal of Roman Studies*, vol. 57, n. 1-2, 1967, pp. 9-19.
- Fergus Millar, *The Roman Near East: 31 BC – AD 337*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, ISBN 0-674-77885-5.
- Edwin G. Pulleyblank, *The Roman Empire as Known to Han China*, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, n. 1, Jan-Mar. 1999, pp. 71-79.
- Christopher Scarre, *Chronicle of the Roman Emperors: the Reign-by-Reign Record of the Rulers of Imperial Rome*, Londra; New York, Thames & Hudson, 1995, ISBN 0-500-05077-5.
- Pat Southern, *The Roman Empire: from Severus to Constantine*, London; New York, Routledge, 2001, ISBN 0-415-23943-5.
- Dionisyos Ch. Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the late Roman and early Byzantine Empire*, Burlington (VT), Ashgate, 2004, ISBN 978-0-7546-3021-0.

- Stephen A. Stertz, *Marcus Aurelius as Ideal Emperor in Late-Antique Greek Thought*, in *The Classical World*, vol. 70, n. 7, Apr-May 1977, pp. 433–439.

in tedesco

- Géza Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen: prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht*, Bonn, Habelt, 1977, ISBN 3-7749-1334-X.
- Peter Kneissl, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser. Untersuchungen zu den Siegerbeinamen des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.

in francese

- Marc Bloch, *Comme et pourqoi finit l'esclavage antique*, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 2, n. 1, 1947, pp. 30-44.

Marco Aurelio nelle opere letterarie e filosofiche moderne

- Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, 1527.
- Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, 1531.
- Voltaire, *Dizionario filosofico*, 1764.

Cataloghi e raccolte numismatiche (abbreviazioni)

- Banti = Alberto Banti, *I Grandi Bronzi Imperiali*, vol. II.1 (*Nerva, Traianvs*), Firenze, 1983.
- BMCRE = Harold Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. IV (*Antoninus Pius to Commodus*), London, 1968-1978.
- Calicó = Xavier F. Calicó, *The Roman Aurei*, vol. I (*From the Republic to Pertinax, 196 B.C.-193 A.D*), Barcellona, 2003.
- Cohen = Henry Cohen, *Description historique des Monnaies frappées sous l'Empire romain, communément appelées Médailles impériales*, vol. II (*De Nerva à Antonin, 96 à 161 après J.-C.*), Paris, 1880-1892[2]. URL consultato il 26 gennaio 2014 (archiviato dall'url originale il 16 ottobre 2017).
- MIR = Bernhard Woytek, *Moneta Imperii Romani*, in *OAW*, vol. XIV (*Die Reichsprägung des Kaisers Traianus, 98-117*), Wien, 1984-2010.
- RIC = Harold Mattingly & Edward Allen Sydenham, *Roman Imperial Coinage*, vol. II (*Vespasian to Hadrian*) e III (*Antoninus Pius to Commodus*), London, Spink & Son, 1923-1994.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Marco Aurelio**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Marco Aurelio**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Marco Aurelio**

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Marco Aurelio (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Marcus_Aurelius?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Marco Aurèlio*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Roberto Paribeni, Goffredo Coppola e Guido Calogero, *MARCO AURELIO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Marco Aurelio*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Marco Aurelio (lat. M. Annius Verus, come imperatore M. Aurelius Antoninus)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Marco Aurèlio*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) John Anthony Crook, *Marcus Aurelius*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) John Anthony Crook, *Marcus Aurelius*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Marco Aurelio*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Marco Aurelio*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Marco Aurelio*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (ES) *Marco Aurelio*, in *Diccionario biográfico español*, Real Academia de la Historia.
- (LA) *Opere di Marco Aurelio*, su *Musisque Deoque*.
- (LA) *Opere di Marco Aurelio*, su *PHI Latin Texts*, Packard Humanities Institute.
- *Opere di Marco Aurelio* / *Marco Aurelio (altra versione)* / *Marco Aurelio (altra versione)* / *Marco Aurelio (altra versione)* / *Marco Aurelio (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Marco Aurelio*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Marco Aurelio*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Marco Aurelio*, su *LibriVox*.
- (EN) *Marcus Aurelius* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Marco Aurelio* / *Marco Aurelio (altra versione)* (personaggio), su *Goodreads*.
- (EN) *Marco Aurelio*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Marco Aurelio*, su *Discografia nazionale della canzone italiana*, Istituto centrale per i beni sonori ed audiovisivi.
- (EN) Rachana Kamtekar, *Marcus Aurelius*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 102895066 (https://viaf.org/viaf/102895066) · ISNI (EN) 0000 0001 1031 946X (http://isni.org/isni/000000011031946X) · SBN CFIV010390 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV010390?core=autoriall) · BAV 495/54003 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_54003) · CERL cnp01259662 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259662) · ULAN (EN) 500115701 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500115701) · LCCN (EN) n80051702 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80051702) · GND (DE) 118577468 (https://d-nb.info/gnd/118577468) · BNE (ES) XX932158 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX932158) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX932158) · BNF (FR) cb11914476c (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11914476c) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11914476c) · J9U (EN, HE) 987007264913605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&lo

	cal_base=NLX10&find_code=UID&request=987007264913605171) · NSK (HR) 000083919 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000083919) · NDL (EN, JA) 00431918 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00431918) · CONOR.SI (SL) 6923107 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6923107) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80051702 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80051702)

Portale Antica Roma	**Portale Biografie**
Portale Filosofia	**Portale Letteratura**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Marco_Aurelio&oldid=138395255"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 18 mar 2024 alle 21:48.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Marco Tullio Cicerone

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Cicerone" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Cicerone (disambigua)**.*

Marco Tullio Cicerone (in latino *Marcus Tullius Cicero*, pronuncia ecclesiastica: ['markus 'tulljus 'ʧi:ʧero], pronuncia restituta o classica: ['maːr.kʊs 'tʊl.lɪ.ʊs 'kɪ.kɛ.roː]; in greco antico: Μάρκος Τύλλιος Κικέρων[?], *Márkos Týllios Kikérōn*; Arpino, 3 gennaio 106 a.C. – Formia, 7 dicembre 43 a.C.) è stato un avvocato, politico, scrittore, oratore e filosofo romano.

Esponente di un'agiata famiglia dell'ordine equestre, fu una delle figure più rilevanti dell'antichità romana. La sua vastissima produzione letteraria, dalle orazioni politiche agli scritti di filosofia e retorica, oltre a offrire un prezioso ritratto della società romana negli ultimi travagliati anni della repubblica, rimase come esempio per tutti gli autori del I secolo a.C. (tanto da poter essere considerata il modello della letteratura latina classica).

Grande ammiratore della cultura greca, attraverso la sua opera i Romani poterono anche acquisire una migliore conoscenza della filosofia greca. Tra i suoi maggiori contributi alla cultura latina, vi fu la creazione di un lessico filosofico latino: Cicerone si impegnò, infatti, a trovare il corrispondente vocabolo in latino per ogni termine specifico del linguaggio filosofico greco.[1] Tra le opere fondamentali per la comprensione del mondo latino si collocano, invece, le *Lettere*/*Epistulae* (in particolar modo, quelle all'amico Tito Pomponio Attico) che offrono numerose riflessioni su ogni avvenimento, permettendo così di comprendere quali fossero le reali linee politiche dell'aristocrazia romana.

Cicerone occupò, per molti anni, anche un ruolo di primaria importanza nel mondo della politica romana: dopo aver salvato la repubblica dal tentativo eversivo di Lucio Sergio Catilina (e aver così ottenuto l'appellativo di *pater patriae*, padre della patria), fu un membro eminente della fazione degli *Optimates*. Infatti, nelle

Marco Tullio Cicerone

Console della Repubblica romana

Busto di Cicerone nei Musei Capitolini di Roma

Nome originale	*Marcus Tullius Cicero*
Nascita	3 gennaio 106 a.C. Arpino
Morte	7 dicembre 43 a.C. Formia
Coniuge	Terenzia (79-46 a.C.) Publilia (46-45 a.C.)
Figli	Tullia Marco Tullio Cicerone
Padre	Marco Tullio Cicerone il Vecchio
Madre	Elvia
Questura	75 a.C.
Edilità	69 a.C.

guerre civili, difese strenuamente, fino alla morte, una repubblica giunta ormai all'ultimo respiro e destinata a trasformarsi nel *principatus* augusteo.

Pretura	66 a.C.
Consolato	63 a.C.
Proconsolato	51 a.C. in Cilicia
Princeps senatus	43 a.C.

Indice

Biografia
- Giovinezza
  - L'infanzia e la famiglia
  - Studi
- *Cursus honorum*
  - Prime esperienze
  - Ingresso in politica
  - Consolato
- Durante la guerra civile
  - Dal primo triumvirato alle Idi di Marzo
  - L'opposizione ad Antonio e la morte

Vita privata
- Matrimoni
- Prole
- L'umorismo ciceroniano

Cicerone politico

Cicerone filosofo
- La filosofia prima di Cicerone
- Formazione filosofica di Cicerone

Opere
- Scritti filosofici
  - Panoramica alfabetica di tutte le opere filosofiche
- Orazioni
  - Tecniche di memorizzazione
  - Panoramica alfabetica di tutte le orazioni
- Scritti di retorica
  - Panoramica alfabetica delle opere sulla retorica pervenuteci
- Opere perdute
  - Panoramica alfabetica delle opere poetiche ed epico-storiche di Cicerone
- Epistolario

Memoria

Note

Bibliografia
- Fonti primarie

Fonti secondarie
Filosofia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Giovinezza

L'infanzia e la famiglia

Marco Tullio Cicerone nacque, il 3 gennaio del 106 a.C.[2], a *Ponte Olmo*[3], in prossimità del fiume Fibreno accanto al comune di Arpinum (area attualmente occupata dall'Abbazia di San Domenico[4][5]). Gli Arpinati ricevettero la *civitas sine suffragio* nel IV secolo a.C. e i pieni diritti di cittadinanza nel 188 a.C.; in seguito, la città ottenne anche lo *status* di *municipium*.[5] La lingua latina era in uso già da lungo tempo[6]; tuttavia, ad Arpino, era diffuso anche l'insegnamento della lingua greca, che l'élite senatoriale romana preferiva spesso a quella latina, riconoscendone la maggiore raffinatezza e precisione.[7] L'assimilazione, da parte dei Romani, delle comunità italiche vicine a Roma (avvenuta tra il II e il I secolo a.C.), permise a Cicerone di diventare scrittore, statista e oratore.

Cicerone apparteneva alla classe equestre (la piccola nobiltà locale) e, anche se lontanamente imparentato con Gaio Mario (il corifèo dei *Populares* durante la guerra civile contro gli *optimates* di Lucio Cornelio Silla[8]), non aveva alcun legame con l'oligarchia senatoriale romana; era dunque un *homo novus*. La famiglia era composta dal padre Marco Tullio Cicerone il Vecchio, uomo colto ma di origine sconosciuta; dalla madre Elvia, di nobile casato e integri costumi[9] e dal fratello Quinto.

Il *cognomen Cicero* era il soprannome di un suo antenato abbastanza noto per un'escrescenza carnosa sul naso (presumibilmente, una verruca) che ricordava un cece (*cicer, ciceris* è il termine latino per cece). Quando Marco presentò, per la prima volta, la propria candidatura a un ufficio pubblico, alcuni amici gli sconsigliarono l'utilizzo del suo *cognomen* ma egli rispose che «avrebbe fatto sì che esso diventasse più noto di quello degli Scauri e dei Catuli»[10].

Studi

Cicerone si rivelò subito un fanciullo dotato di una straordinaria intelligenza (tanto da distinguersi, a scuola, dai propri coetanei) che gli fece accumulare fama e onore.[11]

Il padre, auspicando una brillante carriera forense e politica per i figli, li condusse a Roma dove Marco venne introdotto nel circolo dei migliori oratori (e protettori della sua famiglia): Lucio Licinio Crasso e Marco Antonio Oratore; Crasso ebbe particolare influenza su Cicerone che lo considerò sempre un modello di oratore e di statista. A Roma, poté anche formarsi nella giurisprudenza, grazie alla scuola di Quinto Mucio Scevola[12]. Tra i suoi compagni, ci furono anche Gaio Mario il Giovane, Servio Sulpicio Rufo (destinato a divenire un celebre avvocato, nonché, uno dei pochi che Cicerone considerò superiori a sé stesso) e Tito Pomponio (che prese poi il *cognomen* di Attico, dopo una lunga permanenza ad Atene, e che divenne intimo amico di Cicerone; infatti, gli scrisse in una lettera: «Sei per me come un secondo fratello, un *alter ego* al quale posso dire ogni cosa»[13]).

In questo periodo, Cicerone si avvicinò anche alla poesia[14]: in particolare, si cimentò nella traduzione delle opere di Omero e dei *Fenomeni* di Arato (opere che, in seguito, influenzarono le *Georgiche* di Virgilio).

Fanciullo che legge Cicerone di Vincenzo Foppa, Collezione Wallace di Londra.

Particolarmente attratto dalla filosofia,[15] alla quale avrebbe dato grandi contributi (tra i quali, la creazione del vocabolario filosofico in lingua latina), nel 91 a.C. incontrò, assieme all'amico Tito Pomponio, il filosofo epicureo Fedro in visita a Roma; entrambi ne rimasero affascinati ma solo Pomponio rimase, per tutta la vita, seguace della dottrina epicurea. Tra il 79 e il 77 a.C., conobbe il maestro di retorica Apollonio Molone[16] (che istruì, pochi anni dopo, anche Gaio Giulio Cesare) e l'accademico Filone di Larissa che esercitò su di lui, un'influenza profonda: infatti, era a capo dell'Accademia di Atene che Platone aveva fondato circa trecento anni prima; di conseguenza, grazie a lui, Cicerone assimilò la filosofia platonica, tanto che arrivò spesso a definire Platone come il proprio dio (pur rigettando la sua *teoria delle idee*).

Poco tempo dopo, Cicerone incontrò Diodoto, esponente dello stoicismo; tale movimento era già stato precedentemente introdotto a Roma, dove aveva ricevuto larghi consensi grazie all'enfasi posta sul controllo delle emozioni e sulla forza di volontà (in linea con gli ideali romani). Cicerone non adottò completamente l'austera filosofia stoica ma preferì uno stoicismo modificato; in seguito, Diodoto divenne un protetto di Cicerone, dal quale fu ospitato fino alla morte[15].

Cursus honorum

Prime esperienze

Il sogno di infanzia di Cicerone era quello di "essere sempre il migliore ed eccellere sugli altri", in linea con gli ideali omerici: infatti, desiderava *dignitas* e *auctoritas*, simboleggiati dalla toga pretesta e dalla verga dei littori; c'era un solo modo per ottenerli: percorrere i gradini del *cursus honorum*. Nel 90 a.C., tuttavia, era ancora troppo giovane per approdare a qualsiasi carica del *cursus honorum* ma non per acquisire l'esperienza preliminare in guerra che una carriera politica richiedeva. Tra il 90 a.C. e l'88 a.C., Cicerone servì sotto Gneo Pompeo Strabone e Lucio Cornelio Silla durante le campagne della guerra sociale sebbene non provasse alcuna attrazione per la vita militare dato che si sentiva un intellettuale (infatti, molti anni dopo, scrisse al suo amico Attico che stava raccogliendo statue marmoree per le ville di Cicerone, "Perché mi spedisci una statua di Marte? Sai che io sono un pacifista!"[17]).

L'ingresso di Cicerone nella carriera forense avvenne ufficialmente nell'81 a.C. con la sua prima orazione pubblica, la *Pro Quinctio*, per una causa in cui ebbe come avversario il più celebre oratore del tempo, Quinto Ortensio Ortalo. Ma il suo vero esordio nell'oratoria a carattere politico (almeno secondo le testimonianze scritte pervenute), si ebbe con la *Pro Roscio Amerino* che conserva molto di scolastico nello stile esuberante[18][19]: nell'orazione, difese, con successo, un figlio ingiustamente accusato di parricidio, dimostrando grande coraggio nell'assumersene la difesa (il parricidio era, infatti, considerato tra i crimini

peggiori a Roma) mentre i veri colpevoli erano sostenuti dal liberto di Silla, Lucio Cornelio Crisogono. Se Silla avesse voluto, sarebbe stato fin troppo facile eliminare Cicerone, proprio alla sua prima apparizione nei tribunali.

Cicerone divise le sue argomentazioni in tre parti: nella prima, difese Roscio e tentò di provare che non era stato lui a commettere l'assassinio; nella seconda, attaccò quelli che avevano realmente commesso il crimine (tra cui, anche un parente dello stesso Roscio) e dimostrò come l'assassinio favoriva più loro che Roscio; nella terza, attaccò direttamente Crisogono, affermando che il padre di Roscio fosse stato assassinato per ottenere i suoi terreni a un prezzo conveniente, una volta messi all'asta. In forza di queste argomentazioni, Roscio fu assolto.

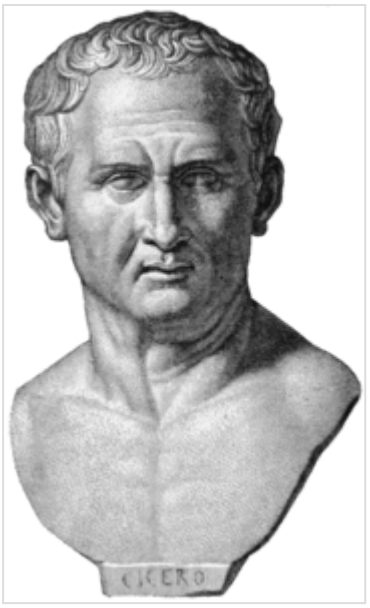
Lucio Cornelio Silla

Per sfuggire a una probabile vendetta di Silla[20], tra il 79 e il 77 a.C., Cicerone si recò, accompagnato dal fratello Quinto, dal cugino Lucio e probabilmente anche dall'amico Servio Sulpicio Rufo, in Grecia e in Asia Minore[21]: particolarmente significativa fu la sua permanenza ad Atene dove incontrò nuovamente l'amico Attico che, fuggito da un'Italia sconvolta dalle guerre, si era rifugiato in Grecia; Attico, in seguito, divenne cittadino onorario di Atene e poté presentare a Cicerone, alcune tra le più importanti personalità ateniesi del tempo. Ad Atene, inoltre, Cicerone visitò quelli che erano i luoghi sacri della filosofia, a cominciare dall'Accademia di Platone (di cui era allora a capo Antioco di Ascalona). Di quest'ultimo, Cicerone ammirò la facilità di parola, senza tuttavia condividerne le idee filosofiche (ben differenti da quelle di Filone di Larissa, delle quali era convinto ammiratore[22][23]). Dopo un breve soggiorno a Rodi, dove conobbe lo stoico Posidonio, tornò in Grecia (dove fu iniziato ai misteri eleusini, che lo impressionarono molto) e dove poté visitare l'Oracolo di Delfi; in quell'occasione, domandò alla Pizia in quale modo avrebbe potuto raggiungere la gloria ed ella gli rispose che avrebbe dovuto seguire il suo istinto invece dei suggerimenti che riceveva[24].

Ingresso in politica

Tornato a Roma dopo la morte di Silla, Cicerone iniziò la sua vera e propria carriera politica, in un ambiente sostanzialmente favorevole: nel 76 a.C., dopo aver pronunciato la celebre orazione *Pro Roscio comoedo*, si presentò come candidato alla questura, la prima magistratura del *cursus honorum*.[25] I questori, eletti per un massimo di venti membri, si occupavano della gestione finanziaria o assistevano propretori e proconsoli nel governo delle province. Eletto alla carica per la città di Lilibeo (l'odierna Marsala), nella Sicilia occidentale, svolse il proprio lavoro con scrupolo e onestà (tanto da guadagnarsi la fiducia degli abitanti del luogo). Durante la permanenza in Sicilia, visitò la tomba di Archimede a Siracusa: grazie al suo interesse per l'uomo, sono state rinvenute alcune importanti informazioni sullo scienziato (in particolare, per quanto riguardi il suo planetario).

Al termine del mandato, i siciliani gli affidarono la causa contro il propretore Verre, colpevole di aver tiranneggiato l'isola nel triennio 73-71 a.C.[26][27]. Cicerone raccolse le prove della colpevolezza, pronunciò due orazioni preliminari (*Divinatio in Quintum Caecilium* e *Actio prima in Verrem*) e l'ex-governatore, attaccato da prove schiaccianti, scelse l'esilio volontario[28]. Le cinque orazioni preparate per le successive fasi del processo (che costituiscono l'*Actio secunda*), furono pubblicate in seguito e costituiscono



Busto di Cicerone

un'importante prova del malgoverno che l'oligarchia senatoria esercitava a seguito delle riforme di Silla. Attaccando Verre, Cicerone attaccò la prepotenza della nobiltà corrotta ma non l'istituzione senatoria stessa (anzi, fece appello proprio alla dignità di tale ordine affinché ne estromettesse i membri indegni). Acquisì, inoltre, un enorme prestigio perché a difendere Verre era Quinto Ortensio Ortalo, considerato il più grande avvocato dell'epoca[29]: "sconfitto", Ortensio dovette accettare che il suo posto venisse preso da Cicerone (il quale, si guadagnò il titolo di "Principe del Foro"); nonostante l'episodio, tuttavia, i due oratori strinsero, in seguito, un buon legame di amicizia (infatti, proprio a Ortalo che elogiò anche nel *Brutus*, Cicerone dedicò un'intera opera non pervenuta, l'*Hortensius*).

A Roma, l'oratoria e l'attività forense erano uno dei principali mezzi di propaganda per i politici emergenti, poiché non esistevano documenti scritti di argomento politico (con l'eccezione degli *Acta Diurna* che, però, godevano di scarsa diffusione). Contro Cicerone, tuttavia, rimaneva la diffidenza dei nobili verso gli *homo novus*, accresciuta dal fatto che l'ultimo *homo novus* ad acquisire rilevante peso politico fosse stato un concittadino dello stesso Cicerone, Gaio Mario. Tuttavia, anche lo stesso Silla, fiero oppositore di Mario, aveva preso alcuni provvedimenti che permettevano e facilitavano l'ingresso degli *equites* nella vita politica, dando così a Cicerone la possibilità di raggiungere le vette del *cursus honorum*.

Il successo ottenuto da quelle orazioni (che vennero poi chiamate *Verrine*), anticipatrici dei principi di un governo umano e ispirato a onestà e filantropia, portò Cicerone in primo piano sulla scena politica: nel 69 a.C., venne eletto alla carica di edile curule[30] e, nel 66 a.C., diventò anche pretore con una elezione all'unanimità[31]. Nello stesso anno, pronunciò il suo primo discorso politico, *Pro lege Manilia de imperio Cn. Pompei*, in favore del conferimento dei pieni poteri a Pompeo per la guerra mitridatica; in quell'occasione, Pompeo era appoggiato dai cavalieri, interessati alla rapida risoluzione della guerra in Asia, mentre gli era contraria la maggioranza del Senato[32]. Il motivo dell'impegno di Cicerone in una causa ostile all'alta aristocrazia (che, d'altronde, era restìa ad accoglierlo tra le proprie file) stava probabilmente nell'importanza che essa aveva per i pubblicani (titolari degli appalti pubblici e della riscossione delle imposte) e gli affaristi, minacciati nei loro interessi da Mitridate VI. La provincia dell'Asia Minore, minacciata dal sovrano del Ponto, era, infatti, particolarmente attiva dal punto di vista dell'economia e del commercio.

Consolato

Nel 65 a.C. Cicerone presentò la candidatura al consolato. Nel 64 venne eletto console per l'anno successivo (ossia il 63 a.C.). La sua posizione venne illustrata dal fratello Quinto in un'opera (di dubbia attribuzione: la scrisse lo stesso Cicerone?), *Commentariolum petitionis*, scritta per consigliarlo nella campagna elettorale. Per un gioco delle classi, Cicerone risultò eletto con il voto di tutte le centurie.[33] Assieme a lui risultò eletto il patrizio Gaio Antonio Ibrida, zio di Marco Antonio, futuro triumviro e acerrimo nemico dell'arpinate, accusato dallo stesso Cicerone (*In toga candida*, orazione - pervenutaci in condizioni frammentarie - tenuta in Senato come candidato poco prima delle elezioni del 64) di essere collusore di Lucio Sergio Catilina.[34] La fiducia riposta in Cicerone dalla classe equestre venne ripagata già all'inizio del consolato con la pronuncia di quattro orazioni (*De lege agraria*) contro la proposta di redistribuzione delle terre del tribuno Publio Servilio Rullo.[35]

Durante il proprio consolato Cicerone dovette contrastare il tentativo di congiura messo in atto da Catilina. Questi era un nobile impoverito che, dopo aver combattuto insieme a Silla e aver completato il cursus honorum, aspirava a diventare console. Catilina si candidò a console tre volte e tre volte venne fermato con processi dubbi o con possibili brogli elettorali e infine ordì una congiura per rovesciare la repubblica.[36] Catilina contava soprattutto sull'appoggio della plebe, a cui prometteva radicali riforme, e sugli altri nobili decaduti, ai quali prospettava un vantaggioso sovvertimento dell'ordine costituito, che lo avrebbe probabilmente portato ad assumere un potere monarchico o quasi, inoltre sembrerebbe fosse stato supportato politicamente da Gaio Giulio Cesare che venne però tenuto fuori dallo stesso Cicerone e non ebbe conseguenze.[37] Venuto a conoscenza del pericolo che la Repubblica correva grazie alla soffiata di Fulvia, amante del congiurato Quinto Curio,[38] Cicerone fece promulgare dal Senato un *senatus consultum ultimum de re publica defendenda*, cioè un provvedimento con cui si attribuivano, come era previsto in situazioni di particolare gravità, poteri speciali ai consoli.[39][40] Sfuggito poi a un attentato da parte dei congiurati,[41] Cicerone convocò il Senato nel tempio di Giove Statore, dove pronunciò una violenta accusa a Catilina, con il discorso noto come Prima Catilinaria[42][43], che si apre con il celebre incipit

Cicerone denuncia Catilina, affresco di Cesare Maccari a Palazzo Madama in Roma che raffigura Cicerone mentre pronuncia una delle orazioni contro Catilina

(**LA**)	(**IT**)
«Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?»	«Fino a quando, Catilina, abuserai della nostra pazienza?»

(Marco Tullio Cicerone, Catilinarie I,1)

Catilina, visti i suoi piani svelati, fu costretto a lasciare Roma per ritirarsi in Etruria presso il suo sostenitore Gaio Manlio, lasciando la guida della congiura ad alcuni uomini di fiducia, Lentulo Sura e Cetego.[44][45]

Grazie alla collaborazione di una delegazione di ambasciatori inviati a Roma dai Galli Allobrogi, Cicerone poté però trascinare anche Lentulo e Cetego davanti al Senato: gli ambasciatori, incontratisi con i congiurati, che avevano dato loro documenti scritti in cui promettevano grandi benefici se avessero appoggiato Catilina, furono arrestati fittiziamente e i documenti caddero nelle mani di Cicerone. Questi portò Cetego, Lentulo e gli altri davanti al Senato, ma nel decidere quale pena dovesse essere applicata, si scatenò un acceso dibattito: dopo che molti avevano sostenuto la pena capitale, Gaio Giulio Cesare propose di punire i congiurati con il confino e la confisca dei beni. Il discorso di Cesare provocò scalpore, e avrebbe probabilmente convinto i senatori se Marco Porcio Catone Uticense non avesse pronunciato un altrettanto acceso discorso in favore della pena di morte. I congiurati furono quindi giustiziati, e Cicerone annunziò la loro morte al popolo con la formula:

(**LA**)	(**IT**)
«Vixerunt»	«Vissero»

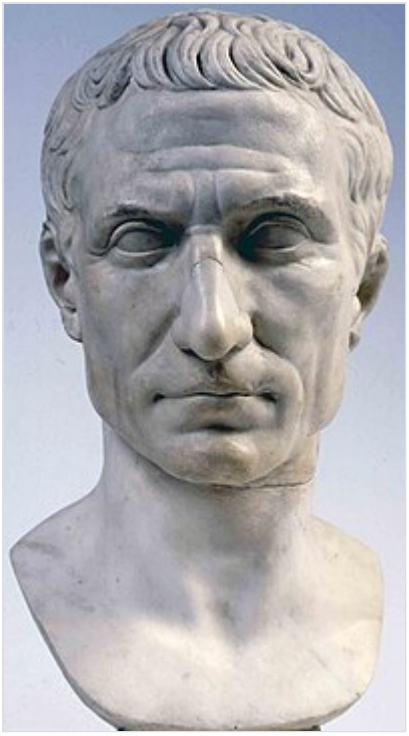
(Marco Tullio Cicerone)

poiché era considerato di cattivo auspicio pronunciare la parola "morte" (ed espressioni di significato affine come "sono morti") nel foro. Catilina fu poi sconfitto, nel gennaio 62, in battaglia assieme al suo esercito.

Cicerone, che non smise mai di vantare il proprio ruolo determinante per la salvezza dello Stato (si ricordi il famoso verso di Cicerone sul suo consolato: *Cedant arma togae*, trad: "che le armi lascino il posto alla toga [del magistrato]"), grazie al ruolo svolto nel reprimere la congiura, ottenne un prestigio incredibile, che gli valse addirittura l'appellativo di *pater patriae*. Nonostante ciò, la scelta di autorizzare la condanna a morte dei congiurati senza concedere loro la *provocatio ad populum* (ovvero l'appello al popolo, che poteva decretare la commutazione della pena capitale in una pena detentiva) gli sarebbe costata cara soltanto pochi anni dopo.

Durante la guerra civile

Dal primo triumvirato alle Idi di Marzo



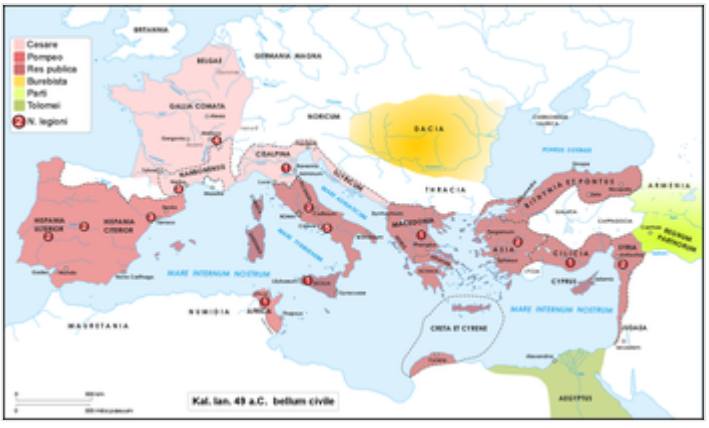
Gaio Giulio Cesare (Musei Vaticani)

A seguito del riemergere dei contrasti tra senatori e populares, e dell'accordo tra Cesare e Pompeo ai danni dell'oligarchia senatoria, Cicerone fu messo da parte. L'ultima possibilità di rientrare nel gioco politico gli fu offerta nel 60 a.C. dai tre più potenti uomini del momento, ovvero Pompeo, Cesare e Crasso, alla conclusione dell'accordo per il primo triumvirato: essi chiesero a Cicerone di appoggiare la legge agraria a favore dei veterani di Pompeo e della plebe meno abbiente. Cicerone, tuttavia, rifiutò non solo per non apparire un traditore dell'aristocrazia, ma anche per l'attaccamento all'ordine legale e sociale di cui gli ottimati si proclamavano difensori.[46]

Dopo questo rifiuto e la costituzione del primo triumvirato, Cicerone si tenne fuori dalla politica ma ciò non bastò a salvarlo dalle vendette dei *populares*: all'inizio del 58 a.C. il tribuno della plebe Clodio Pulcro, nemico di Cicerone per un precedente processo per sacrilegio,[47] fece approvare una legge con valore retroattivo che condannava all'esilio chiunque avesse mandato a morte un cittadino romano senza concedergli la *provocatio ad populum*. Si trattava, in realtà, di un'abilissima mossa politica di Cesare (che per l'appunto prima di partire per la Gallia attese che Cicerone fosse fuggito da Roma) che, attraverso il suo alleato Clodio, eliminava così dalla scena politica uno dei suoi avversari più tenaci, che avrebbero potuto osteggiarlo durante la sua ascesa al potere. Cicerone fu dunque processato per la sua condotta durante il processo ai Catilinari Lentulo e Cetego[48] e costretto all'esilio. Lasciò Roma la notte tra il 19 e il 20 marzo di quell'anno e si recò a Vibona, sperando di portarsi in Sicilia, ma il pretore Virgilio - benché suo vecchio amico - non glielo consentì: in effetti l'isola distava da Roma meno delle 500 miglia prescritte dal bando e pertanto Cicerone optò per la città di Brindisi, dove soggiornò tredici giorni negli orti di Lenio Flacco prima di salpare per Durazzo. In più occasioni nei suoi scritti l'oratore loda l'ospitalità e l'amicizia dei brindisini e della famiglia di Lenio Flacco. Nei mesi dell'esilio Cicerone non si diede pace, implorando le sue conoscenze perché favorissero il suo ritorno. Clodio, però, fece approvare anche una serie di altre leggi che prevedevano che Cicerone non si potesse neppure avvicinare al confine dell'Italia, e che le sue proprietà venissero confiscate[49] In realtà la villa sul Colle Palatino fu addirittura distrutta, e una

sorte simile toccò poco dopo a quelle di Formia e di Tusculum[50][51]. Nel 57 a.C. la situazione a Roma migliorò, allorché i nobili e Pompeo posero un freno alle iniziative di Clodio Pulcro: Cicerone poté dunque rientrare in Italia e, proveniente da Durazzo, giunse nuovamente a Brindisi - come narra lui stesso - il 5 agosto: nel porto oltre ai suoi familiari e la figlia Tullia che festeggiava il compleanno, c'era anche Lenio Flacco; le accoglienze tributate al retore furono raddoppiate dal fatto che nella città quel giorno ricorreva anche l'anniversario della deduzione a colonia.

Tornato a Roma riprese la sua lotta contro il tribuno della plebe[52][53]. Simpatizzante degli optimates per via anche della sua personale amicizia con Milone, uno dei capi della fazione, tenne tre orazioni in difesa di tre optimates. Nel 56 a.C. Cicerone pronunciò l'orazione *Pro Sestio* in cui allargava il suo precedente ideale politico: l'alleanza tra cavalieri e senatori a suo avviso non era più sufficiente per stabilizzare la situazione politica. Occorreva, quindi, un fronte comune di tutti i possidenti per opporsi alla sovversione tentata dai *populares*: tale proposta prende il nome di consensus omnium bonorum. Sempre lo stesso anno tenne l'orazione Pro Caelio con cui Cicerone si trova a difendere Marco Celio Rufo dall'accusa di tentato avvelenamento della sua amante, Clodia sorella del tribuno della plebe Clodio Pulcro e Lesbia di Catullo. Nonostante la donna venisse dipinta come colei che per prima aveva tentato di uccidere l'amante in quanto avversario politico del fratello le accuse erano inconsistenti e Cicerone spiegò il gesto compiuto da Marco Celio Rufo come un errore di gioventù. Nel 55 a.C. scrive In Pisonem, orazione contro il governatore di Macedonia Lucio Calpurnio Pisone, suocero di Cesare. Patrizi e plebe si scontravano con l'uso di bande armate, e in uno di questi scontri, più precisamente sulla via Appia, Milone, organizzatore delle bande dei possidenti, uccise il tribuno Clodio.[54][55] Al processo per omicidio, tenutosi nel 52 a.C., Cicerone difese Milone improntando la sua orazione sulla differenza tra tirannicidio e omicidio; in questo caso sarebbe stato tirannicidio e per tanto giustificabile. Ma, non riuscendo a pronunciare il suo discorso con la giusta forza per il clamore della folla e per il timore che gli incutevano i partigiani di Clodio nel foro, Milone venne condannato all'esilio a Marsiglia (una versione della *Pro Milone* venne pubblicata solo successivamente, dando modo di verificare come fosse un'orazione tra le più abili e sottili sul piano giuridico).



Il mondo romano allo scoppio della guerra civile (1 gennaio 49 a.C.). Sono inoltre evidenziate le legioni distribuite per provincia

Dopo essere stato nominato augure nel 53 a.C. al posto di Crasso,[56] nel 51 a.C. come proconsole si recò in Cilicia,[56] proprio mentre i rapporti tra Cesare e Pompeo si inasprivano. Durante il soggiorno lontano da Roma, i pensieri dell'oratore furono rivolti alla minaccia della guerra civile. Tornato in patria, non cessò di invitare le parti alla moderazione ed alla conciliazione, ma i suoi inviti caddero nel vuoto anche a causa del fanatismo che spingeva Pompeo all'intransigenza nei confronti delle richieste di Cesare. Quando Cesare varcò il Rubicone, Cicerone cercò di accattivarsene il favore, ma poi decise ugualmente di lasciare l'Italia per unirsi a Pompeo.[57][58] Sbarcò, dunque, a Dyrrachium, ma, raggiunti i Pompeiani, si accorse di quanto le speranze che egli riponeva in loro quali salvatori della repubblica fossero infondate: ognuno di loro era lì non in difesa degli ideali, ma soltanto per tentare di trarre profitto dalla guerra. Dopo la grande vittoria di Cesare nella battaglia di Farsalo, nel 48 a.C., Cicerone decise di tornare a Roma, dove ottenne il perdono dello stesso Cesare nel 47 a.C.[59]

Cicerone rivelava nelle sue opere ed in lettere ad amici come Cornelio Nepote, riguardo alla personalità di Cesare:

> «Non vedo a chi Cesare debba cedere il passo. Ha un modo di esporre elegante, brillante ed anche, in un certo modo si pronuncia in modo elegante e splendido... Chi gli vorresti anteporre, anche tra gli oratori di professione? Chi è più acuto o ricco nei concetti? Chi più ornato o elegante nell'esposizione?»
>
> (Svetonio, *Vite dei Cesari*, *Cesare*, 55.)

La speranza di Cicerone di collaborare al governo di Cesare venne troncata dalla piega assolutistica e monarchica presa dal potere[60]. L'oratore si ritirò, iniziando la stesura di opere di carattere filosofico ed oratorio. A questo si aggiunse il divorzio dalla moglie Terenzia e la morte della figlia Tullia, seguita dalla separazione dalla seconda moglie Publilia, una giovinetta.

Quando Cesare fu ucciso, il 15 marzo del 44 a.C., a seguito della congiura ordita da Marco Giunio Bruto e Gaio Cassio Longino, per Roma, e per lo stesso Cicerone, si avviò una nuova fase politica, che avrebbe avuto termine solo con l'avvento dell'impero.

L'opposizione ad Antonio e la morte

Cicerone non fu, certamente, colto di sorpresa dall'assassinio, da parte dei *Liberatores*, di Giulio Cesare: era sicuramente al corrente della congiura che si andava tessendo, ma decise sempre di tenersene al di fuori, pur manifestando una grande ammirazione per l'uomo che era destinato a divenire il simbolo stesso della congiura, Bruto. E lo stesso Bruto, infatti, con il pugnale sporco del sangue di Cesare ancora in mano, additò Cicerone definendolo l'uomo che avrebbe ristabilito l'ordine nella repubblica.[61]

Scrisse a Lucio Minucio Basilo, uno dei cesaricidi, una lettera per congratularsi dell'assassinio di Cesare:

(**LA**)	(**IT**)
«Tibi gratulor, mihi gaudeo; te amo, tua tueor; a te amari et, quid agas quidque agatur, certior fieri volo.»	«Con te mi congratulo, per me sono contento; ti sono vicino, ho cura delle tue cose; ti chiedo di volermi bene e di farmi sapere che cosa fai e che cosa succede.»

(Cicerone, *Ad Familiares*, vi, 15 (http://www.thelatinlibrary.com/cicero/fam6.shtml#15))

La data della missiva non è conosciuta, ma viene solitamente ritenuta vicinissima o coincidente alla congiura.[62] L'espressione «quid agas quidque agatur» la indicherebbe[62] come scritta prima che Cicerone si recasse al Campidoglio, dove i cospiratori avevano trovato rifugio dopo l'assassinio, asserragliati nel tempio capitolino e protetti dai gladiatori di Bruto.[63]

Cicerone, infatti, tornò ad essere anche di fatto uno dei maggiori rappresentanti della fazione degli *optimates*, mentre Marco Antonio, luogotenente e *magister equitum* di Cesare, prendeva le redini della fazione dei *populares*. Antonio tentò di fare in modo che il senato decidesse di organizzare una spedizione contro i *Liberatores* (che intanto si erano trasferiti nella penisola balcanica), ma Cicerone fu promotore di un accordo che, assicurando il riconoscimento di tutti i provvedimenti presi da Cesare nel corso della sua dittatura, garantiva l'impunità a Bruto e Cassio.[64] Poco dopo, i due, assieme agli altri congiurati, fuggirono verso la penisola ellenica.[65]

Tra Cicerone ed Antonio, comunque, i rapporti non erano dei migliori, e i due, d'altra parte, si trovavano all'esatto opposto in ambito politico: Cicerone era il difensore degli interessi dell'oligarchia senatoriale, convinto sostenitore della repubblica monopolizzata dai ricchi, mentre Antonio avrebbe voluto fare suoi i progetti di Cesare ed assumere gradualmente un potere monocratico.[66] Intanto, un'altra figura si andava affermando dal nulla nel panorama politico di Roma, la figura del giovane Ottaviano (destinato a diventare Augusto), pronipote di Cesare e suo erede designato nel testamento.[67][68] Ottaviano decise di adottare una politica filosenatoriale, senza mostrare nessuna volontà di imitare le mosse di Cesare.

Statua di Augusto comunemente detta *Augusto di Prima Porta*, custodita ai Musei Vaticani.

Cicerone, allora, si schierò ancora più apertamente contro Antonio, definendo Ottaviano come vero erede politico di Cesare, e come uomo mandato dagli dèi per ristabilire l'ordine.[69] Cicerone sperava, infatti, nell'affermazione di un giovane *princeps in re publica* che, assistito da un membro del senato di grande esperienza, come lo stesso Cicerone, riportasse la pace e riformasse la repubblica.[70] Iniziò, inoltre, tra il 44 a.C. e il 43 a.C., a pronunciare contro Antonio una serie di orazioni, note con il nome di *Filippiche* in quanto richiamavano quelle omonime pronunciate da Demostene contro Filippo II di Macedonia. Intanto, Antonio, nella volontà di condurre una nuova guerra in Gallia per accrescere il proprio prestigio, decise di marciare contro Decimo Giunio Bruto Albino, governatore della Gallia Cisalpina, e lo assediò nella città di Modena. Qui Antonio fu però raggiunto dagli eserciti consolari guidati da Aulo Irzio, Gaio Vibio Pansa e dallo stesso Ottaviano, che lo sconfissero.[71]

Tornato a Roma, Ottaviano si trovò nella situazione di dover scegliere tra il totale abbandono della politica cesariana, che avrebbe tenuto in vita l'agonizzante repubblica, e l'allontanamento dal Senato, al quale rischiava di asservirsi totalmente.[72] Scelse di proseguire almeno in parte la politica cesariana, e costituì, assieme ad Antonio e a Marco Emilio Lepido, il secondo triumvirato, un accordo politico secondo il quale i tre uomini avrebbero dovuto compiere una profonda opera di riforma della repubblica.[73] Cicerone fu costretto ad accettare che sarebbe ora stato impossibile attuare il suo piano di un *princeps*, ma non per questo ritirò le severe accuse rivolte ad Antonio nelle *Filippiche*. Quest'ultimo, allora, nonostante la fievole opposizione di Ottaviano, decise di inserire Cicerone nelle liste di proscrizione, decretando, così, la sua condanna a morte.[74]

Cicerone lasciò allora Roma e si ritirò nella sua villa di Formia, che aveva ricostruito dopo gli episodi legati a Clodio. A Formia, però, fu raggiunto da alcuni sicari inviati da Antonio, che, aiutati da un liberto di nome Filologo,[75] poterono trovarlo fin troppo facilmente. Cicerone, accortosi dell'arrivo dei suoi assassini, non tentò di difendersi, ma si rassegnò alla sua sorte, e venne decapitato. Tale località prese il nome di Vindicio (dal latino "vindicta", vendetta), attuale frazione di Formia.[76] Una volta ucciso, per ordine di Antonio, gli furono tagliate anche le mani (o forse soltanto la mano destra, usata per scrivere ed indicare durante i discorsi), con cui aveva scritto le *Filippiche*,[77] che furono esposte in senato insieme alla testa, appese ai rostri che si trovavano sopra la tribuna da cui i senatori tenevano le loro orazioni, come monito per gli oppositori del triumvirato.[78][79]

(**LA**) (**IT**)

«Prominenti ex lectica praebentique immotam cervicem caput praecisum est. Nec satis stolidae crudelitati militum fuit: manus quoque scripsisse aliquid in Antonium exprobrantes praeciderunt.»

«Sporgendosi dalla lettiga ed offrendo il collo senza tremare, gli fu recisa la testa. E ciò non bastò alla sciocca crudeltà dei soldati: essi gli tagliarono anche le mani, rimproverandole di aver scritto qualcosa contro Antonio.»

(Livio - *Ab Urbe condita libri*, CXX - cit. in Seneca il Vecchio, *Suasoriae*, 6,17)

(**GRC**)

«Αὐτὸς δ' ὥσπερ εἰώθει τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ τῶν γενείων ἁπτόμενος, ἀτενὲς ἐνεώρα τοῖς σφαγεῦσιν, αὐχμοῦ καὶ κόμης ἀνάπλεως καὶ συντετηκὼς ὑπὸ φροντίδων τὸ πρόσωπον, ὥστε τοὺς πλείστους ἐγκαλύψασθαι τοῦ Ἐρεννίου σφάζοντος αὐτόν. Ἐσφάγη δὲ τὸν τράχηλον ἐκ τοῦ φορείου προτείνας, ἔτος ἑκεῖνο γεγονὼς ἑξηκοστὸν καὶ τέταρτον. Τὴν δὲ κεφαλὴν ἀπέκοψαν αὐτοῦ καὶ τὰς χεῖρας, Ἀντωνίου κελεύσαντος, αἷς τοὺς Φιλιππικοὺς ἔγραψεν. Αὐτός τε γὰρ ὁ Κικέρων τοὺς κατ' Ἀντωνίου λόγους Φιλιππικοὺς ἐπέγραψε, καὶ μέχρι νῦν Φιλιππικοὶ καλοῦνται.»

(**IT**)

«Ed egli, come era solito, toccandosi le guance con la mano sinistra, impassibilmente rivolse lo sguardo ai sicari, ricoperto dal sudore e dalla capigliatura e disfatto nel volto dalle preoccupazioni, tanto che i più si coprirono il volto mentre Erennio lo uccideva. E fu ucciso mentre sporgeva il collo dalla lettiga, quando quello che trascorreva era il suo sessantaquattresimo anno. E, per ordine di Antonio, tagliarono la sua testa e le sue mani, con le quali aveva scritto le Filippiche. Cicerone stesso infatti intitolò Filippiche le orazioni contro Antonio e tuttora sono chiamate Filippiche.»

(Plutarco, *Vite parallele*, *Vita di Cicerone*, 48, 4-6)

Una volta sconfitto Antonio, Ottaviano scelse Marco, figlio di Cicerone, come collega per il consolato, e proprio Marco comminò le pene ad Antonio, facendone abbattere le statue e decretando che nessun membro della *gens Antonia* avrebbe più potuto essere chiamato Marco.[80]

Plutarco racconta che quando, tempo dopo, insignito del titolo di Augusto, Ottaviano trovò un nipote che leggeva le opere di Cicerone, gli prese il libro, e ne lesse una parte. Una volta che glielo ebbe restituito, disse: "Era un saggio, ragazzo mio, un saggio, e amava la patria".[81]

Vita privata

Matrimoni

Cicerone probabilmente sposò Terenzia all'età di 29 anni, nel 77 a.C. Il matrimonio - di convenienza - fu piuttosto armonioso per 30 anni. Terenzia era di famiglia patrizia ed era una ricca ereditiera, entrambi fattori particolarmente importanti per il giovane ambizioso che era Cicerone. Da Terenzia Cicerone avrà due figli: il primo Marco Tullio Cicerone, che come il padre diventerà un politico a Roma, la seconda Tullia o «la dolce Tulliola», come appunto viene descritta da Cicerone in una delle sue innumerevoli lettere; ella si sposò prima con un Pisone Frugi e poi in seconde nozze con Publio Cornelio Dolabella dal quale divorzierà perché il padre sosteneva la fazione degli ottimati mentre Dolabella era luogotenente di Cesare, infine morirà molto giovane all'età di 34 anni. Una delle sorelle o cugina di Terenzia era stata scelta come vergine Vestale, il che costituiva un grandissimo onore. Terenzia era una donna dal carattere forte e prese parte alla carriera politica di suo marito più di quanto permise a lui di prenderne negli affari di famiglia. Non

condivise, tuttavia, gli interessi intellettuali di Cicerone né il suo agnosticismo. Cicerone lamenta a Terenzia in una lettera scritta durante il suo esilio in Grecia che «...né gli dei che Lei ha adorato con tale devozione né gli uomini che io ho servito hanno mostrato il più piccolo segno di gratitudine nei nostri confronti».[82] Terenzia era una donna devota e probabilmente piuttosto materialista.

Alla fine del 47 a.C. o all'inizio del 46 a.C. Cicerone ripudiò Terenzia.[83] I motivi del distacco sono ignoti, ma Cicerone accusò la moglie di averlo trascurato durante la guerra, di non essere neppure venuta ad accoglierlo al suo ritorno e di avergli restituito la casa gravata di forti debiti.[84]

Verso la fine del 46 a.C. Cicerone sposò Publilia, giovane e ricca fanciulla orfana di padre, che viveva sola con la madre.[85] Secondo Terenzia (che accusava Publilia di essere la causa del suo divorzio), la giovinezza della fanciulla avrebbe causato l'innamoramento di Cicerone, mentre secondo Tirone, liberto dell'oratore, dietro la decisione ci sarebbe stato il desiderio di usufruire dei beni della giovane[86]; Cicerone peraltro era già stato nominato tutore di Publilia, e ne amministrava le ricchezze.[87] Poco dopo il matrimonio, Tullia, figlia di Cicerone, morì di parto.[88] Egli rimase fortemente colpito e nel luglio del 45 a.C., mentre gli amici gli recavano conforto, decise di ripudiare Publilia colpevole di essersi rallegrata della morte di Tullia, dopo soli sette mesi di matrimonio.[89]

Il divorzio dalla storica consorte Terenzia e le seconde nozze con Publilia, destinate anch'esse alla rottura, resero Cicerone oggetto di feroci critiche, come quelle rivoltegli da Antonio nelle repliche alle Filippiche.

Entrambe le mogli di Cicerone morirono in tardissima età, cosa insolita per quei tempi (Terenzia addirittura centenaria; in quanto a Publilia, era ancora viva durante l'impero di Tiberio, avendo sposato in seconde nozze il console Gaio Vibio Rufo, secondo quanto afferma Cassio Dione).

Prole

È universalmente noto l'amore di Cicerone per la figlia Tullia, sebbene il matrimonio con Terenzia, da cui lei era nata, fosse stato un matrimonio di convenienza. Tullia era l'unica persona che Cicerone non criticò mai. La descrive così in una lettera al fratello Quinto: «Com'è affettuosa, com'è modesta, com'è intelligente!»[82] Quando lei si ammalò improvvisamente nel febbraio del 45 a.C. e morì, dopo che era sembrato che potesse guarire, dando alla luce un figlio, Cicerone scrisse ad Attico: «Ho perso l'unica cosa che mi legava alla vita».[17]

Attico invitò Cicerone ad andarlo a trovare nelle prime settimane dopo la morte di Tullia per poterlo consolare. Nella grande biblioteca di Attico, Cicerone lesse tutto quello che i filosofi greci avevano scritto circa il superamento del dolore, «...ma il mio dolore sconfigge ogni consolazione».[90] Cesare e Bruto gli spedirono lettere di condoglianze, e così fece anche il suo vecchio amico e collega, l'avvocato Servio Sulpicio Rufo. Questi spedì una lettera che in seguito è stata molto apprezzata, piena di riflessioni sulla fugacità di tutte le cose.

Dopo un po', Cicerone decise di abbandonare ogni compagnia per ritirarsi in solitudine nella sua villa di Astura, appena acquistata. Si trovava in un bosco solitario, ma non lontano da Napoli, e per molti mesi non fece altro che camminare per il bosco, piangendo. Scrisse ad Attico: «Io mi immergo là nel bosco selvatico e fitto la mattina presto, e vi soggiorno fino a sera».[17] Più tardi decise di scrivere un libro per insegnare a se stesso come superare il dolore; questo libro, intitolato *Consolatio*, fu estremamente apprezzato in antichità

(in particolare da Sant'Agostino), ma sfortunatamente è andato perduto, e ne restano solo pochi frammenti. In seguito Cicerone progettò anche di far erigere un piccolo tempio alla memoria di Tullia, la "sua incomparabile" figlia, ma poi non portò a termine il progetto, per ragioni ignote.

Cicerone sperava che il figlio Marco scegliesse di diventare filosofo come lui, ma era un'aspettativa priva di basi: Marco, per conto suo, desiderava intraprendere la carriera militare, e nel 49 a.C. si unì a Pompeo ed al suo esercito, e partì con loro per la penisola ellenica. Quando nel 48 a.C., dopo la disastrosa sconfitta dei pompeiani a Farsalo, Marco si presentò a Cesare, questi lo perdonò. Cicerone, allora, non perse tempo, e lo mandò ad Atene a formarsi nella scuola del filosofo peripatetico Cratippo, ma Marco, ben distante dall'occhio vigile del padre, passò il tempo a mangiare, bere e divertirsi, seguendo le lezioni del retore Gorgia.

Dopo l'assassinio del padre, Marco si unì all'esercito dei *Liberatores*, guidati da Marco Giunio Bruto e Gaio Cassio Longino, ma dopo la sconfitta nella battaglia di Filippi, nel 42 a.C., fu perdonato da Ottaviano. Questi, infatti, sentendosi in colpa per aver permesso che Cicerone fosse inserito nelle liste di proscrizione del secondo triumvirato, decise di favorire la carriera del giovane Marco. Quest'ultimo divenne, dunque, augure, e fu poi nominato prima console nel 30 a.C. assieme allo stesso Ottaviano, e poi proconsole in Siria e nella provincia d'Asia.

L'umorismo ciceroniano

[91]

- Vedendo un busto marmoreo che raffigurava suo fratello Quinto, uomo di bassa statura, Cicerone osservò: "*Che strano! Mio fratello è più grande quando è mezzo che quando è intero*"
- Anche il marito della figlia non era alto, e vedendolo indossare l'armatura e le armi di legionario Cicerone chiese ai presenti: "*Chi ha legato mio genero alla spada?*".
- Un certo Vibio Curione aveva il vezzo di abbassarsi l'età e Cicerone: "*Ma allora quando andavamo a scuola insieme non eri ancora nato?*".
- Saputo che Fabia Dolabella asseriva di avere trent'anni, Cicerone assentì: "*È vero! Sono vent'anni che glielo sento dire.*"
- Cicerone non aveva nobili natali per cui il patrizio Metello Nepote lo derideva, durante le udienze in tribunale, chiedendogli chi era suo padre. Ma Cicerone: "*Per quanto ti riguarda, invece, tua madre ti ha reso difficile rispondere a questa domanda!*"
- Ad un avversario disonesto che lo attaccò in Senato domandandogli: "*Perché abbai tanto?*", Cicerone rispose: "*Perché vedo un ladro!*"

Cicerone politico

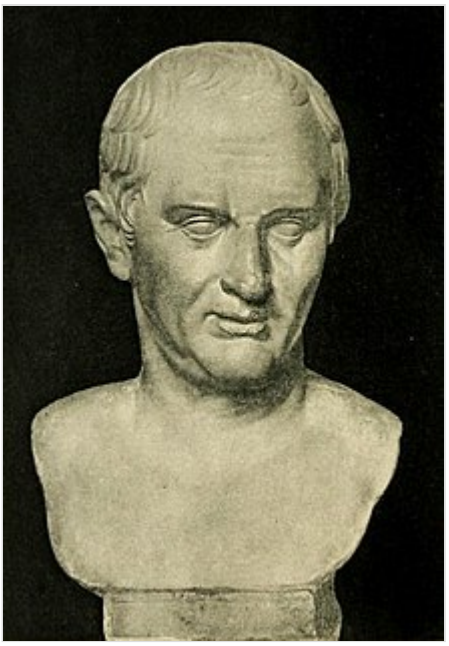
Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero politico di Cicerone***.

(**LA**)	(**IT**)
«Potestas in populo, auctoritas in senatu»	«Il potere è del popolo, l'autorità del senato»

(Marco Tullio Cicerone, *De Legibus*,3,12)

Come uomo politico, Cicerone è sempre stato bersaglio della critica di antichi e moderni. Le accuse mossegli vanno dall'incoerenza alla vanità, alla poca lungimiranza. Ma la sua conduzione oggettivamente può essere giustificata se la si contestualizza nella politica del tempo, fatta in un mobile gioco di accordi e

conflitti tra gruppi di potere e famiglie nobili, che sfruttavano le etichette di partito per mire personali.


Busto di Cicerone

«Cicerone era attaccato al governo repubblicano per tradizione e per ricordo, rammentando le grandi cose che esso aveva fatto e a cui egli, come molte altre persone, doveva le sue dignità, il suo grado sociale e il nome. Non poteva dunque pensare a rassegnarsi così facilmente alla sua caduta, anche se la libertà effettiva non esisteva più a Roma, e non ne restava che l'ombra. Non bisogna biasimare coloro, come Cicerone, che vi s'attaccano e fanno sforzi disperati per non lasciarla perire, poiché quest'ombra, questa apparenza li consola della libertà perduta e infonde loro qualche speranza di riconquistarla. Questo era ciò che pensavano i Romani che, come Cicerone, dopo matura riflessione, senza entusiasmo, senza passione, e senza speranza, andarono a raggiungere Pompeo»; questo è ciò che Lucano fa dire a Catone in quei versi ammirevoli che esprimono i sentimenti di tutti coloro che, senza nascondere la triste condizione della Repubblica, si ostinarono a difenderla fino alla fine: «Come un padre, che ha or ora perduto il figlio, prova una sorta di piacere a dirigere i riti funebri, accende con le sue mani il rogo, non lo lascia che a malincuore e il più tardi possibile, così, Roma, io non t'abbandonerò prima di averti tenuta morta tra le mie braccia. Io seguirò fino alla fine il tuo solo nome, o libertà, anche quando non sarai più che un'ombra vana».[92]

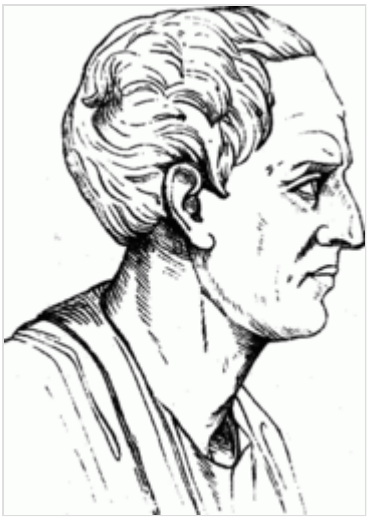
Preoccupazione costante di Cicerone fu la difesa dello *status quo* e dei diritti della grande proprietà latifondista, desideroso soprattutto di acquisire presso i notabili romani il credito necessario per entrare a far parte della classe dirigente. Egli si adoperò quindi per la conservazione del potere e dei privilegi di cui godeva la classe degli *optimates*, secondo una formula che, in sostanza, significava sicurezza e tranquillità (*otium*) per tutti i possidenti, e che implicava che il potere (*dignitas*) rimanesse nelle mani di un'oligarchia.
Il suo preteso desiderio che in questa élite si entrasse per "merito" e non per nascita, quand'anche non lo si voglia meramente intendere come un sottinteso riferimento alle sue vicende personali, rimase comunque un'astrazione teorica, un'utopia, anche per l'assenza, allora come oggi, di una vera modifica nel tessuto politico e sociale della Repubblica.[93]

Cicerone fu, inoltre, sostenitore dell'ideale politico della *concordia ordinum* (intesa tra il ceto equestre e senatorio divenuta poi *concordia omnium bonorum*, ovvero concordia di tutti i cittadini onesti), e la esaltò, in particolare, nella quarta orazione contro Catilina: allora, per la prima volta nella storia tardo repubblicana, i senatori, i cavalieri ed il popolo si trovarono d'accordo sulle decisioni da prendere, decisioni dalle quali dipendeva la salvezza dello stato. Cicerone auspicava che la *concordia* potesse durare per sempre, pur capendo che essa era nata, in quel particolare frangente, solo per la pressione emotiva: d'altronde, la *concordia* non faceva leva su un particolare progetto politico, ma solamente su motivi di carattere sentimentale ed economico.[94]

Cicerone filosofo

Per le opere, vedi l'apposita sezione

La filosofia prima di Cicerone



Ritratto di Cicerone

Cicerone fu il primo degli autori romani a comporre opere filosofiche in latino: ne andava, infatti, molto fiero, ma si scusava, allo stesso tempo, di aver dedicato alla filosofia così tanto tempo.[15] Alcuni, infatti, ritenevano che fosse disdicevole per un uomo romano dedicarsi alla filosofia, altri pensavano che comunque non bisognasse dedicarle più di un certo tempo. Altri ancora, infine, erano convinti sostenitori della totale superiorità della filosofia greca e consideravano per l'appunto solo le opere *greche* degne di essere lette.[95]

Cicerone era però convinto che, se i Romani si fossero dedicati seriamente alla filosofia, avrebbero allora raggiunto le stesse vette dei Greci, che già avevano eguagliato nella retorica. Ma il gusto per le speculazioni filosofiche era totalmente estraneo alla società romana: il *vir* era, d'altronde, un uomo d'azione. I Romani conobbero la filosofia grazie al contatto con i Greci, ma consideravano inutile, se non addirittura deleteria, una vita spesa alla continua ricerca di un sapere che non portava nessuna gloria alla patria né alcuna ricchezza. Il Senato arrivò, infatti, addirittura ad espellere dall'Urbe i filosofi ateniesi che vi erano giunti in visita nel 155 a.C., Carneade, Diogene e Critolao.[95]

La stessa *nobilitas* senatoriale non voleva, poi, che il popolo e i giovani si interessassero alla filosofia (che avrebbe prodotto in loro un certo amore per l'*otium*, allontanandoli dalla vita reale), ma furono costretti ad ammettere che nessun uomo degno di tale nome poteva restare estraneo a questa scienza. I senatori decisero di richiamare a Roma i filosofi che avevano scacciato per prendere da loro delle vere e proprie lezioni di filosofia, vietando, comunque, loro di insegnare la filosofia pubblicamente. Persino Marco Porcio Catone, fiero oppositore della penetrazione della cultura greco-ellenistica a Roma,[96] studiò la filosofia greca, come tutti gli esponenti dell'oligarchia senatoriale del tempo.[95]

A riscuotere un istantaneo successo a Roma fu lo stoicismo, ma presto ad esso si unirono le altre dottrine, i cui esponenti arrivarono "in massa" a Roma nel corso del I secolo a.C. In poco tempo, dunque, la situazione aveva subito un totale ribaltamento e non esisteva più uomo estraneo alla filosofia.[95]

Formazione filosofica di Cicerone

Cicerone non si comportò diversamente dai suoi contemporanei, ma, almeno in gioventù, studiò la filosofia convinto che si trattasse esclusivamente di un valido supporto per la retorica: iniziò a comporre opere filosofiche, infatti, soltanto in tarda età, quando solo la composizione, appunto, poteva essere l'impiego del suo tempo libero. Nella filosofia Cicerone cercò e seppe trovare la consolazione di cui aveva bisogno, il rimedio somministratogli dall'antica saggezza.[95]

Da giovane, Cicerone studiò d'impulso l'epicureismo, dottrina che aveva avuto numerosi discepoli anche a Roma, tra cui Amafinio, Cazio e Lucrezio. In principio, Cicerone fu, infatti, allievo di filosofi epicurei, quali Fedro e Zenone. Più tardi, sotto l'influsso di altri maestri, abbracciò, almeno in parte, lo stoicismo, ma non ne fu mai un convinto sostenitore: come altri al suo tempo, elaborò una personale fusione tra le due filosofie, in modo eclettico.[95] Mostrò, tuttavia, forti preferenze per la dottrina accademica insegnatagli da

Filone: la teoria del probabilismo e del verosimile si adattavano perfettamente ad una personalità quale quella di Cicerone, a cui si addiceva perfettamente anche l'elevazione morale dello stoicismo. Questa particolare mescolanza fra più filosofie fu la vera filosofia di Cicerone.[95]

Opere

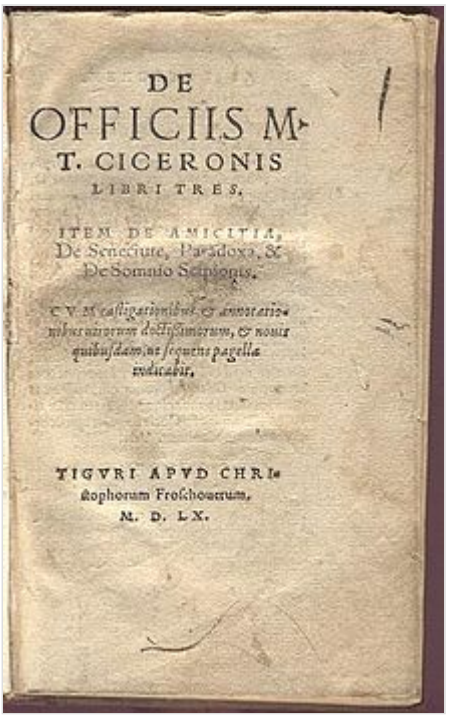
Scritti filosofici

Marci Tullii Ciceronis Opera Omnia, 1566

Le opere filosofiche di Cicerone costituiscono un'importante fonte su teorie filosofiche ellenistiche poco documentate direttamente. In particolare gli *Academica* sono una testimonianza essenziale sullo scetticismo della media Accademia. In molti casi Cicerone traduce per la prima volta in latino termini filosofici greci.[97] Ad esempio i termini probabile e probabilità, usati con leggere varianti in tutte le lingue occidentali per indicare concetti filosofici e scientifici, traggono il loro significato attuale dalla scelta di Cicerone di tradurre con il latino *probabilis* il termine πιθανὸς (*pithanòs*), nel senso in cui esso è usato da Carneade.[98]

Il De re publica e il De legibus, e la traduzione del Timeo e del Protagora contribuirono a diffondere a Roma il Platonismo.[99]

Panoramica alfabetica di tutte le opere filosofiche



Frontespizio di una stampa del *De officiis*; Christopher Froschouer, 1560

- *Academica priora* (prima stesura dei libri sulla dottrina della conoscenza dell'accademia platonica).
  - *Catulus* (Dialogo), la prima parte dell'*Academica priora*, perduto.
  - *Lucullus* (Dialogo), la seconda parte dell'*Academica priora*, conservato.
- *Academici libri* oppure *Academica posteriora* (versione tarda del trattato sulla dottrina della conoscenza dell'accademia platonica, in quattro libri).
- *Cato Maior de senectute* ("Catone il censore, sull'anzianità"). Cicerone immagina Catone il Censore all'età di 84 anni ed esprime la sua nostalgia del buon tempo antico, quando a Roma l'uomo politico eminente poteva mantenere prestigio e autorevolezza fino alla più tarda età.
- *Consolatio*: una consolazione a sé stesso scritta alla morte dell'amata figlia Tullia, in cui Cicerone esorta a considerare la caducità di ogni cosa e l'importanza della filosofia. L'opera è andata perduta.
- *De Divinatione* ("Sulle profezie"): Quest'opera, probabilmente la più originale tra tutte quelle composte da Cicerone, mette in luce un'opinione molto esplicita sulla fiducia che bisogna riporre nell'arte aruspicina. Sebbene discuta anche delle opinioni stoiche al riguardo, si nota che Cicerone tratta gli argomenti con la dimestichezza di chi ha potuto

osservare da vicino il funzionamento della religione romana (nelle vesti di augure), e può trarne un lucido giudizio, che non può non essere negativo. Da quest'opera e dal terzo libro del *De natura deorum* i primi cristiani attinsero argomenti per combattere il politeismo.

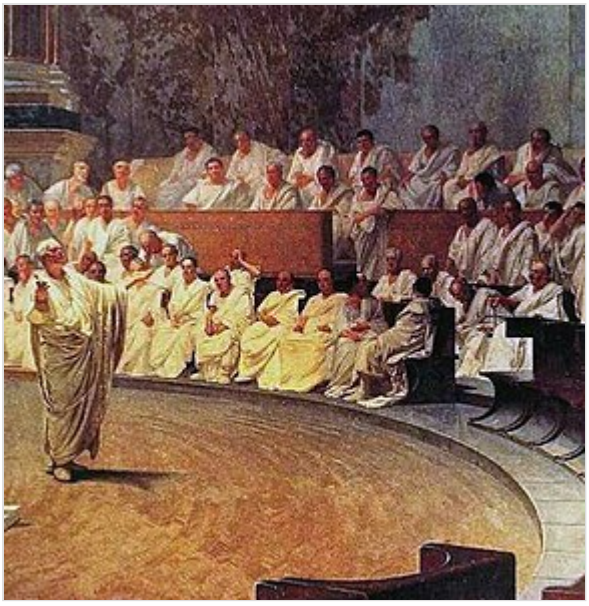
- *De finibus bonorum et malorum* ("Sui confini del bene e del male"). È un dialogo in cinque libri che si pone il problema di cosa sia il sommo bene, tenendo in considerazione le due filosofie antiche stoica ed epicurea che, rispettivamente, lo classificavano come virtù e piacere.
- *De Fato* ("Sul Fato"), giuntoci non integralmente. Viene argomentata la dottrina provvidenzialistica degli stoici.
- *De natura deorum* ("Sull'essenza degli dei"): Il *De natura deorum* fu scritto nel 44 a.C., subito prima della morte di Cesare, ed inviato a Bruto. Cicerone orchestra una conversazione tra un epicureo, Velleio, uno stoico, Balbo, ed un accademico, Cotta, che espongono e discutono le opinioni dei vecchi filosofi sugli dei e sulla Provvidenza. L'ateismo dissimulato di Epicuro viene confutato da Cotta, che sembra rappresentare lo stesso Cicerone. Cotta prende, poi, la parola, per confutare anche il pensiero stoico riguardo alla Provvidenza. Se Cicerone respingeva con certezza il parere degli epicurei al riguardo, non possiamo, invece, sapere con altrettanta certezza cosa pensasse della religiosità dello stoicismo: le parole di Cotta, pervenuteci, tra l'altro, solo in parte, non contengono nessuna riflessione dello stesso Cicerone. Si è però ipotizzato che Cicerone abbracciasse almeno in parte il probabilismo accademico, sebbene suoi ammiratori fossero invece convinti che si fosse allontanato del tutto dallo scetticismo. Comunque, è importante il poter constatare l'estrema discrezione dell'atteggiamento di Cicerone: egli è persuaso che il culto nell'esistenza degli dei e nella loro azione sul mondo debba esercitare una profonda influenza sulla vita, e che è, dunque, di un'importanza fondamentale per il governo di uno stato. Esso deve, perciò, essere mantenuto vivo nel popolo. Sono il politico e l'augure che parlano. Cicerone non trova gli argomenti degli stoici molto convincenti, e li confuta per mezzo di Cotta. Infine, si dice incline a credere che gli dei esistano e che governino il mondo: lo crede, perché è un'opinione comune a tutti i popoli. Questo" accordo" universale equivale per lui ad una legge della natura (*consensus omnium populorum lex naturae putanda est*). In quanto alla pluralità degli dei, sebbene non si esprima categoricamente su questo punto, sembra che non ci creda, o per lo meno che, come gli stoici, consideri gli dei come nient'altro, per così dire, che le emanazioni del Dio unico. Concepisce poi questo Dio unico come uno spirito libero e privo di qualsiasi elemento mortale, all'origine di tutto. Non risparmia, invece, i racconti mitici del politeismo greco-romano; schernisce e condanna le leggende comuni a tutti i popoli. Era soprattutto questa parte dell'opera, il terzo libro, ad affascinare i filosofi del XVIII secolo: non era difficile mettere in luce gli aspetti ridicoli della religione popolare, e si può dire che anche al tempo di Cicerone ciò era diventato un luogo comune filosofico. Gli uni, respingendo con disprezzo queste favole, che giudicavano grossolane, respingevano anche ogni credenza; gli altri adottavano la dottrina stoica. A Cicerone, invece, l'esistenza degli dei appariva come necessaria: tutti i popoli credevano, e di conseguenza credeva anche lui. Pressappoco nello stesso modo, Cicerone analizza, poi, il tema dell'immortalità dell'anima, prendendo in prestito molte delle opinioni espresse a questo proposito da Platone.[100]
- *De officiis* ("Sui doveri"): Il *De officis*, che - pare - fu scritto dopo la morte di Cesare, nel 44 a.C., è l'ultima opera filosofica di Cicerone, che la dedicò al figlio Marco, che si trovava ad Atene. L'opera, ispirata ad un lavoro dello stoico Panezio, è divisa in tre libri: il primo tratta di ciò che è onesto, il secondo di ciò che utile, ed il terzo traccia una comparazione tra utile ed onesto. Nell'opera, Cicerone non fornisce profonde spiegazioni con rigore scientifico, ma enuncia una serie di ottimi precetti, indispensabili per fare di un uomo un buon cittadino romano, ligio ai suoi doveri e dunque in grado di vivere nell'ottica della *virtus*.
- *Hortensius*: sorta di protrettico ovvero esortazione alla filosofia, modellata su un'analoga opera perduta di Aristotele. Come testimoniato dal proemio al II libro del *De divinatione*, in essa appariva Quinto Ortensio Ortalo, il quale svalutava l'attività filosofica; contro questa tesi si pronunciava Cicerone. L'opera fu assai apprezzata nell'antichità, specie da Agostino;

essa è andata perduta e gli unici frammenti pervenutici provengono da citazioni che ne fa appunto Agostino.

- *Laelius seu de amicitia* ("Lelio" o "sull'amicizia").
- *Paradoxa Stoicorum* (Teoremi di spiegazione dei paradossi etici della scuola degli stoici): Si tratta di esercitazioni di casistica oratoria, spesso giudicate di basso livello dalla critica.
- *Tusculanae disputationes* ("Conversazioni a Tusculum"): Le *Tusculanae disputationes* furono composte nel 45 a.C., sotto la dittatura di Cesare, quando Catone Uticense era già stato costretto al suicidio e la repubblica aveva, in fin dei conti, cessato di esistere. Il dittatore si era dimostrato clemente, ma aveva dato a intendere agli intellettuali che non avrebbe accettato una loro "insubordinazione": a Cicerone, che aveva scritto un libro in memoria di Catone, Cesare aveva risposto con l'*Anticato* ("Anticatone"), in cui criticava l'illustre morto, mostrando quale sarebbe stato il suo atteggiamento verso gli oppositori. Per Cicerone la situazione era davvero complicata: sua figlia Tullia era appena morta, e la vita politica aveva perso ogni senso. L'oratore decise dunque di ritirarsi nella villa di *Tusculum*, particolarmente amata da Tullia, dove si dedicò allo studio della filosofia. Gli argomenti delle *disputationes* rispecchiano dunque il suo stato d'animo: cos'è la morte? Cos'è il dolore? C'è un modo per alleviare le afflizioni dell'animo? Cosa sono le passioni? Come si deve confrontare il saggio nei confronti di questi elementi turbatori della propria imperturbabilità? Infine: cos'è la virtù? Basta a rendere felice una vita? Tra le ultime riflessioni ve n'è anche una a proposito del suicidio, inteso come mezzo per eludere la morte. Cicerone tratta questi temi con il suo solito stile eloquente, ma vi si intravede un forte senso d'impotenza: è evidente che il suo pensiero è sempre rivolto, nonostante tutto, a Roma ed alla politica.
- *De re publica* ("Sulla repubblica"), sul modello della *Repubblica* di Platone: Si rimanda alla voce specifica.
- *De legibus* ("Sulle leggi"): Il *De legibus* fu composto probabilmente nel 52 a.C., dopo che Cicerone era stato nominato augure. Si tratta di uno scritto che può considerarsi complementare del *De re publica*, del quale ricalca pregi e difetti: non è un lavoro puramente filosofico, né un semplice trattato di giurisprudenza, ma piuttosto un compromesso tra le due scienze. Nel primo libro, ispirato all'omonima opera di Platone e al trattato *Sulle leggi* di Crisippo, Cicerone dimostra con una grande elevazione di pensiero e di stile l'esistenza di una legge universale, eterna, immutabile, conforme alla ragione divina, che si confonde con lei. Proprio la ragione divina, infatti, costituisce il diritto naturale, che esisteva prima di tutti gli ordinamenti. Dopo quest'avvio, Cicerone passa all'analisi delle leggi in rapporto alle varie forme di governo, così come farà, molto tempo dopo, Montesquieu. Non avendo a disposizione altra repubblica all'infuori di quella romana, Cicerone non immagina leggi diverse da quelle romane: esse sono le leggi perfette. Terminata l'analisi, Cicerone si limita, nel secondo libro, ad enunciare le poche che possono essere considerate imperfette, soprattutto tra quelle che regolano il culto. L'attenta analisi delle consuetudini religiose appare, alla luce della data di pubblicazione, come un'attenta manovra di propaganda, con la quale Cicerone appare ai suoi concittadini come uomo ben degno della carica sacerdotale che gli è stata affidata. Nel terzo libro, di cui sono andati perduti alcuni passi, Cicerone analizza la natura e l'organizzazione del potere, il carattere delle diverse funzioni dello stato e l'antagonismo salutare che deve esistere tra le forze che lo costituiscono. Queste domande, di interesse generale così vivo poiché toccavano direttamente il problema della libertà politica, avevano un'importanza considerevole per i contemporanei di Cicerone. Quale doveva essere la parte dell'aristocrazia o del senato, e quale quella del popolo nel governo della repubblica? Non era lontano il tempo in cui Cesare avrebbe dato la risposta definitiva a questo quesito, e tutti coloro che presagivano ciò che sarebbe accaduto tentavano di rafforzare l'autorità della *nobilitas* e del senato. Nell'opera, il fratello di Cicerone, Quinto, è fortemente contrario al tribunato della plebe, carica che ritiene potenzialmente troppo pericolosa: Cicerone, pur discostandosi dalle opinioni del fratello, riconosce il pericolo che il tribunato della plebe costituisce per il mantenimento della calma e della pace. Possediamo solamente i primi tre libri del *De legibus*: ce n'erano probabilmente sei. Il quarto era dedicato all'esame del diritto politico, il quinto al diritto

criminale, il sesto al diritto civile. Si trattava di opere particolarmente preziose, perché Cicerone non ha mai trattato altrove gli stessi argomenti. Non dimentichiamo che i trattati *De re publica* e *De legibus* furono scritti in un'epoca durante la quale la costituzione romana era ancora in piedi, prima della guerra civile e la fine dell'antica libertà. Questa circostanza spiega il carattere dei due lavori: sono al tempo stesso libri teorici e pratici, ed anche tecnici. Dopo l'avvento di Cesare, l'elemento speculativo dominerà nella filosofia di Cicerone, che infatti fuggirà la vita pubblica per ritirarsi nella contemplazione.[101]

Orazioni



Cicerone mentre pronuncia un'orazione in Senato. Particolare, Cesare Maccari, 1882-1888, Villa Madama, Roma.

(**LA**)	(**IT**)
«In principiis dicendi tota mente atque artubus contremisco.»	«All'inizio di un discorso mi tremano le gambe, le braccia e la mente.»

(Marco Tullio Cicerone)

Cicerone è certamente il più celebre oratore dell'antica Roma.[102][103] Nel *Brutus* egli ritiene completato con se stesso (non senza un certo fine autocelebrativo) lo sviluppo dell'arte oratoria latina, e già da Quintiliano la fama di Cicerone quale modello classico dell'oratore è ormai incontrastata. Cicerone ha pubblicato da sé la maggior parte dei suoi discorsi; cinquantotto orazioni (alcune parzialmente lacunose) sono state rinvenute nella versione originale mentre circa cento sono conosciute per il titolo o per alcuni frammenti. I testi si possono dividere tra orazioni pronunciate di fronte al Senato (o al popolo) e tra le arringhe pronunciate in qualità di - utilizzando termini moderni - avvocato difensore o pubblica accusa, nonostante anche questi ultimi abbiano spesso un forte substrato politico come nel celeberrimo caso contro *Gaio Verre* (unica volta in cui Cicerone compare come accusatore in un processo penale). Il suo successo è dovuto alla sua abilità argomentatoria e stilistica, che si sa adattare perfettamente all'oggetto dell'orazione e al pubblico,[104] soprattutto alla sua tattica astuta, che si adatta di volta in volta al particolare uditorio, appoggiando appropriatamente diverse scuole filosofiche o politiche, al fine di convincere il pubblico contrario e raggiungere il proprio scopo.

Tecniche di memorizzazione

Per memorizzare i suoi discorsi Cicerone utilizzava una tecnica associativa che venne chiamata tecnica dei *loci* o tecnica delle stanze.[105] Egli scomponeva il discorso in parole chiave e parole concetto che gli permettessero di parlare dell'argomento desiderato e associava queste parole, nell'ordine desiderato, alle stanze di una casa o di un palazzo che conosceva bene, in modo creativo e insolito. Durante l'orazione egli

immaginava di percorrere le stanze di quel palazzo o di quella casa, e questo faceva sì che le parole concetto del suo discorso gli venissero in mente nella sequenza desiderata. È da questo metodo di memorizzazione che derivano le locuzioni italiane "in primo luogo", "in secondo luogo" e così via.

Panoramica alfabetica di tutte le orazioni

- *De domo sua ad pontifices* ("Sulla propria casa, al collegio pontificale", 57 a.C.): arringa pronunciata per uno scopo particolare: durante l'esilio di Cicerone il suo avversario Clodio aveva consacrato una parte della proprietà di Cicerone sul Palatino alla dea Libertas; Cicerone dichiara questa consacrazione invalida per ottenerne la restituzione. È da tale contesto che nasce la locuzione *Cicero pro domo sua*.
- *De haruspicum responsis* ("Sul responso degli aruspici", 56 a.C.): Clodio redige un passo sulla profanazione di alcune reliquie durante una perizia degli aruspici sul terreno di Cicerone sul Palatino e chiede la demolizione di una casa di Cicerone ivi in costruzione. Contro questa ed altre accuse Cicerone si rivolge con un appello al Senato, nel quale spiega, che la maggior parte delle accuse di Clodio si basano su indagini dolosamente carenti.
- *De imperio Cn. Pompei (De lege Manilia)* ("Sul comando di Gneo Pompeo (sulla legge Manilia)", 66 a.C.), orazione di carattere politico pronunciata di fronte al popolo in occasione dell'attribuzione, effettuata su proposta del tribuno della plebe Gaio Manilio, a Gneo Pompeo di poteri speciali per la conduzione di una campagna militare contro il re del Ponto Mitridate VI.
- *De lege agraria (Contra Rullum)* I–III ("Sulla legge agraria (contro Rullo)", 63 a.C.): orazione pronunciata durante l'anno di consolato, tenuta in Senato (I) e davanti al popolo (II/III); un quarto dell'orazione è stato perduto.
- *De provinciis consularibus* ("Sulle province consolari", 56 a.C.), orazione pronunciata in senato riguardo alle province consolari romane.
- *De Sullae bonis* ("Sui beni di Silla", 66 a.C.).
- *Divinatio in Caecilium* ("Dibattito contro Cecilio", 70 a.C.), dibattito riguardo all'assunzione del ruolo di accusatore nel processo contro Verre. Quinto Cecilio Nigro fu sotto Verre questore in Sicilia e presentò la propria candidatura nel ruolo di accusatore. Per Cicerone egli era infatti invischiato nelle macchinazioni di Verre.
- *In L. Calpurnium Pisonem* ("Contro Lucio Calpurnio Pisone", 55 a.C.), orazione d'accusa politica contro Lucio Calpurnio Pisone Cesonino.
- *In Catilinam I–IV* ("Contro Catilina I-IV" ovvero "Le Catilinarie", 63 a.C.), orazioni contro Lucio Sergio Catilina: i discorsi del 7 e dell'8 novembre 63 a.C. pronunciati di fronte al Senato (I) e al popolo (II); i discorsi della scoperta e della condanna dei seguaci di Catilina, del 3 dicembre di fronte al popolo (III) e del 5 dicembre di fronte al Senato (IV)
- *In P. Vatinium* ("Contro Publio Vatinio", 56 a.C.), orazione accusatoria contro P.Vatinio riguardo all'interrogatorio nel processo contro P.Sestio.
- *In Verrem actio prima* ("Prima accusa contro Verre", 70 a.C.), orazione accusatoria nel processo contro Verre, accusato di concussione (*crimen pecuniarum repetundarum*)
- *In Verrem actio secunda* I–V ("Seconda accusa contro Verre I–V", 70 a.C.), questi cinque discorsi non sono mai stati pronunciati a causa dell'esilio volontario di Verre, ma vennero comunque pubblicati in forma scritta.
- *Oratio cum populo gratias egit* ("Ringraziamento al popolo", 57 a.C.), ringraziamento a tutti coloro che hanno appoggiato il ritorno di Cicerone dall'esilio, e gli hanno permesso il rientro nella vita politica.
- *Oratio cum senatui gratias egit* ("Ringraziamento al senato", 57 a.C.), ringraziamento a tutti coloro che in Senato hanno appoggiato il ritorno di Cicerone dall'esilio, e gli hanno permesso il rientro nella vita politica.

- *Philippicae orationes* I – XIV ("Le filippiche", 44 a.C./43 a.C.), orazioni contro Marco Antonio.
- *Pro M. Aemilio Scauro* ("In difesa di M. Emilio Scauro", 54 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore di Marco Emilio Scauro.
- *Pro T. Annio Milone* ("In difesa di Tito Annio Milone", 52 a.C.), orazione difensiva, originariamente diversa dalla versione pubblicata, non sortì il proprio effetto in quanto la curia era assediata dai fedeli della fazione clodiana. Dopo l'esilio di Milone subirà profonde modifiche per essere pubblicata quale ci è pervenuta: la più bella orazione di Cicerone. Contiene tra l'altro la celebre citazione "Inter arma enim silent leges"
- *Pro Archia* ("In difesa di Archia", 62 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore del poeta antiochiano Aulo Licinio Archia.
- *Pro Aulo Caecina* ("In difesa di Aulo Cecina", 69 a.C./ca. 71 a.C.), orazione tenuta per il querelante in un processo civile per un'azione di rivendicazione. Il fondamento giuridico è l'interdetto *de vi armata* (rimedio del possessore contro lo spossessamento violento). Sostenitore della parte avversa è Gaio Calpurnio Pisone; entrambe le parti fanno ricorso manifestamente all'autorevolezza del giurista Gaio Aquilio Gallo.
- *Pro M. Caelio* ("In difesa di M. Celio", 56 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro A. Cluentio Habito* ("In difesa di Aulo Cluenzio Abito", 66 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro G. Cornelio* ("In difesa di Gaio Cornelio", 65 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro L. Cornelio Balbo* ("In difesa di Lucio Cornelio Balbo", 56 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro P. Cornelio Sulla* ("In difesa di Publio Cornelio Silla", 62 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Marco Fonteio* ("In difesa di Marco Fonteio", 69 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Q. Ligario* ("In difesa di Quinto Ligario" 46 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore di Quinto Ligario, indirizzata a Cesare in quanto dittatore.
- *Pro Marco Marcello* ("In difesa di Marco Marcello", 46 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore di Marco Marcello, indirizzata a Cesare in quanto dittatore.
- *Pro muliere Arretina* ("In difesa di una donna di Arezzo", 80 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Lucio Murena* ("A favore di Murena", 63 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore in un processo di corruzione elettorale.
- *Pro Gneo Plancio* ("In difesa di Gneo Plancio", 54 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Publio Quinctio* ("In difesa di Publio Quinzio", 81 a.C.), il più antico discorso giuridico tradizionale di Cicerone a favore del querelante in un processo civile. Oggetto del contendere è la legittimità dell'azione di sequestro preventivo eseguita dal convenuto Sesto Nevio contro il cliente di Cicerone Publio Quinto. Difensore della parte avversa è Quinto Ortensio Ortalo, giudice è Gaio Aquilio Gallo.
- *Pro C. Rabirio perduellionis reo* ("In difesa di Gaio Rabirio, colpevole di alto tradimento", 63 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Rabirio Postumo* ("In difesa di Rabirio Postumo"), 54 a.C./53 a.C. oppure 53 a.C./52 a.C.), orazione difensiva pronunciata nella fase pregiudiziale del processo contro Aulo Gabinio a causa di concussione nelle province. Verte attorno alla presenza di "bustarelle" in connessione con la reintegrazione al trono d'Egitto di Tolomeo XII Aulete.
- *Pro rege Deiotaro* ("In difesa del re Deiotaro", 45 a.C.), orazione in difesa del Re Deiotaro, rivolta a Cesare
- *Pro Sex. Roscio Amerino* ("In difesa di Sesto Roscio da Amelia", 80 a.C.), orazione di difesa, è la prima arringa di Cicerone in un processo per omicidio. Sesto Roscio era accusato di

parricidio. Durante la guerra civile un parente si era impossessato del patrimonio del padre di Roscio e ora cercava di assicurarsi il maltolto, il quale apparteneva ai legittimi eredi del deceduto. Cicerone ottenne l'assoluzione.
- *Pro Q. Roscio Comoedo* ("In difesa dell'attore Quinto Roscio", circa 77 a.C. o 76 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro P. Sestio* ("In difesa di Publio Sestio", 56 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Titinia* ("In difesa di Titinia", 79 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro Marco Tullio* ("In difesa di Marco Tullio", 72 a.C./71 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.
- *Pro L. Valerio Flacco* ("In difesa di Lucio Valerio Flacco", 59 a.C.), orazione pronunciata nel ruolo di difensore.

Scritti di retorica

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Retorica latina***.

Miniatura quattrocentesca del *De oratore*.

Così come per Cicerone è difficile distinguere tra vita ed opere, così in particolare differenziare tra scritti filosofici e retorici è sì pratico e chiaro, tuttavia non rappresenta pienamente la concezione e l'opinione di Cicerone. Già nella sua prima opera conservata (*De inventione* I 1-5) chiarisce che la sapienza, l'eloquenza e l'arte del governare hanno sviluppato un legame naturale, che indubbiamente ha contribuito allo sviluppo della cultura degli uomini e che dev'essere ristabilito. Egli ha in mente quest'unità come modello ideale sia negli scritti teoretici sia anche nella sua propria *vita activa* al servizio della Repubblica - o almeno è così che egli ha voluto idealizzare e vedere la propria realtà.

Perciò non è affatto sorprendente se Cicerone ha sviluppato i suoi scritti filosofici con i mezzi della retorica e strutturato le sue teorie della retorica su principi filosofici. La separazione tra sapienza ed eloquenza Cicerone l'addossa alla "rottura tra linguaggio e intelletto" compiuta dalla filosofia socratica (*De oratore* III 61) e tenta attraverso i suoi scritti di "risanare" questa frattura; e quindi per una migliore attuazione la filosofia e la retorica secondo lui devono essere dipendenti l'una dall'altra (v. p.e. *De oratore* III 54-143); Cicerone stesso dichiara che "io sono diventato un oratore [...] non nelle scuole dei retori ma nei saloni dell'Accademia": con ciò allude alla sua formazione sulle dottrine della Nuova Accademia di Carneade e Filone di Larissa, suo maestro.

Panoramica alfabetica delle opere sulla retorica pervenuteci

- *Brutus*: il libro dedicato a Marco Giunio Bruto venne scritto all'inizio del 46 a.C. e tratta, nella forma di un dialogo tra Cicerone, Bruto ed Attico, la storia dell'arte retorica romana fino a Cicerone stesso. Dopo un'introduzione (1-9) Cicerone inizia un confronto con la retorica greca (25-31) e sottolinea che l'arte oratoria poiché è la più complessa di tutte le arti solo tardi giunse alla perfezione. Mentre ritiene gli antichi oratori romani appena mediocri, parla di Catone come base della propria esperienza. Lucio Licinio Crasso e Marco Antonio Oratore, entrambi protagonisti del *De oratore*, sono dettagliatamente confrontati (139 e ss.). Dopo un'escursione sull'importanza del giudizio del pubblico (183-200) e una riflessione sull'oratore Ortensio (201-283), Cicerone respinge fermamente il modello dell'Atticismo

(284-300). L'opera culmina in confronto tra l'arte oratoria di Ortensio e di Cicerone stesso, non senza una notevole dose di autocelebrazione (301-328), egli infatti presenta se stesso come il punto d'arrivo di un processo di sviluppo dell'arte oratoria. Punto principale dell'opera è la critica alla diffusione nello stile neoattico, a cui anche il giovane Bruto appartiene, difendendo il suo stile, assai più ricco e magniloquente, dalla critica di essere un esempio dello stile asiano.

- *De inventione*: ("L'invenzione retorica"): sviluppato tra l'85 a.C. e l'80 a.C. questo è il primo di due libri di una descrizione globale della retorica, mai completata. Cicerone rinunciò a completarla, per dedicarsi ad una più accattivante rappresentazione nel *De oratore*, e tuttavia l'opera servì, nonostante il carattere frammentario, come testo d'insegnamento fino al Medioevo. La parte completata tratta nel primo libro dei concetti principali della retorica (I 5-9), la dottrina dell'insegnamento della retorica in riferimento ad Ermagora di Temno (I 10-19) nonché il ruolo dell'oratore (I 19-109); il secondo libro tratta delle tecniche d'argomentazione, soprattutto nelle arringhe giuridiche (II 11-154) nonché brevemente delle orazioni di fronte al popolo (II 157-176) e in occasione di celebrazioni (II 177-178). Le dichiarazioni di Cicerone per quanto riguarda il contenuto dell'opera presentano molte somiglianze con la Rhetorica ad Herennium, ma per lungo tempo erratamente ritenuta sua, cosa che ha portato a numerose discussioni tra gli studiosi riguardo al rapporto tra le due opere. Entrambi gli scritti sono all'incirca dello stesso periodo e si basano direttamente o indirettamente sulle medesime o su affini fonti greche. Inoltre c'è una notevole somiglianza letterale in alcuni periodi, cosa che suggerisce probabilmente anche una comune fonte latina, forse originata da un comune insegnamento dottrinario che ha mediato il preponderante contenuto di origine greca.
- *De optimo genere oratorum* ("Sulla miglior arte dell'oratoria"): questa breve opera, scritta probabilmente nel 46 a.C. o, secondo altri pareri, già nel 50 a.C., è un'introduzione alla traduzione delle orazioni di Demostene ed Eschine, per e contro Ctesifonte. L'introduzione verte soprattutto sugli atticisti romani, all'incirca con le stesse argomentazioni dell'*Orator*. La traduzione comunque non ci è pervenuta, e non è chiaro se Cicerone l'abbia mai effettivamente completata. L'autenticità dell'opera è stata più volte messa in discussione, ma oggi è per lo più accettata.
- *De oratore* (Sull'oratore): la più importante opera sulla retorica di Cicerone non dev'essere confusa con l'opera quasi omonima *Orator*. È un'opera composta nel 55 a.C. in forma di dialogo, così come per il *Brutus*. I protagonisti stavolta sono Lucio Licinio Crasso e Marco Antonio, esempi, secondo Cicerone, dei più grandi oratori della generazione precedente. Nel I libro è Crasso (portavoce di Cicerone) ad esporre la tesi principale dell'opera ossia che il buon oratore deve avere un'approfondita conoscenza dell'argomento di cui vuole trattare, osteggiando la concezione di alcuni retori greci che ritenevano sufficiente una formazione basata su regole, tecnicismi ed esercizi per affrontare qualsiasi discorso. Il II libro tratta invece delle "parti" in cui si suddivide la retorica, cioè l'*inventio*, la *dispositio* e la *memoria*; nel III libro si parla dello stile, cioè l'*elocutio*, e dell'*actio*, cioè il modo in cui l'oratore deve comportarsi durante l'orazione. Il *de oratore* è considerata l'opera di Cicerone scritta con più cura formale e per questo motivo è sempre stata utilizzata e studiata come modello primo dello stile ciceroniano.
- *Orator* ("L'oratore"): Venne scritta nell'estate del 46 a.C. ed è anche questa dedicata a Marco Giunio Bruto e descrive un modello ideale del perfetto oratore, riprendendo molti dei temi già trattati nel *De oratore*. Contrariamente alla disputa di quel tempo tra gli atticisti, che - come Bruto - pretendono dall'oratore uno stile sobrio e preciso, e gli asiani, che prediligono uno stile molto ricercato e magniloquente, Cicerone ritiene che il perfetto oratore, come Demostene, deve dominare tutti gli stili e saper passare da uno all'altro con naturalezza. Per questo motivo bisogna dedicarsi soprattutto alla formazione filosofica: solo così potranno svolgere i tre compiti dell'oratore: *probare, delectare, flectere* (dimostrare, divertire, convincere), i quali vengono bene ordinati e descritti (76-99). Cicerone parla anche qui brevemente dell'*inventio* (44-49), della *dispositio* (50) ma tratta soprattutto dell'*elocutio* (51-236), soffermandosi sulle figure retoriche e sulla costruzione ritmica del periodo.

- *Partitiones oratoriae* ("Partizione dell'arte oratoria"): Quest'opera venne scritta nel 54 a.C., quando il figlio di Cicerone, Marco, stava studiando la retorica, ed è ideata come una sorta di 'catechismo', trattando la teoria della retorica, soprattutto con divisioni schematiche, nella forma di domanda e risposta tra padre e figlio. L'originalità di Cicerone in quest'opera spicca molto meno, a causa dello stile molto semplice e delle poche novità introdotte.
- I *Topica* (44 a.C.): scritti nel corso del viaggio in Grecia, su sollecitazione dell'amico Trebazio, trattano della dottrina dell'*inventio* divulgata da Aristotele, ovvero l'arte di saper trovare gli argomenti. In questa produzione retorica vengono considerati i luoghi (*topoi*) come ottimo spunto per ogni genere di argomento ed utilizzabili per qualunque disciplina (poesia, politica, retorica, filosofia, ecc.)

Opere perdute

Tra le opere tardive di Cicerone si possono annoverare scritti consolatori, contributi alla storiografia, poesie (alcune anche sul suo periodo di consolato) e traduzioni. Queste opere sono per la maggior parte perdute. Delle poesie ci rimangono comunque svariate citazioni anche in altri lavori dello stesso Cicerone. Questi frammenti dimostrano l'influenza di uno dei più importanti poeti latini, Catullo e di altri neoterici.

Panoramica alfabetica delle opere poetiche ed epico-storiche di Cicerone

- *Alcyones*: epillio composto da Cicerone dopo il 92 a.C. nel quale veniva cantato il mito di Alcione e del marito Ceice. Dato che questi si paragonavano a Giove e Giunone per la loro ricchezza, sfarzosità e potenza, gli dei fecero fare loro naufragio durante un tragitto in mare. Dato che Ceice morì nella tempesta, Alcione si lasciò annegare per il dolore, così Giove tramutò entrambi i defunti in uccelli alcioni.
- *Aratea*: libera traduzione giovanile dei *Fenomeni celesti* del poeta ellenistico Arato di Soli.
- *De consulatu suo*: poemetto autobiografico composto da Cicerone tra il 60 a.C. e il 55 a.C. in cui si parla dell'ascesa al consolato dell'autore e della sua vittoria nel processo contro Lucio Sergio Catilina.
- *De temporibus suis*: altra opera autobiografica perduta scritta nel 54 a.C. in cui Cicerone celebrava i suoi interventi migliori durante il consolato.
- *Epigrammata* ("Epigrammi"): componimenti satirici scritti da Cicerone quando aveva circa vent'anni. Stando alle testimonianze di Quintiliano, l'opera era di genere comico e ironico e trattava di vari argomenti fantastici e reali.
- *Līmōn*: il titolo deriva dal sostantivo greco *Λειμών*, "prato"; ciò sottolineava il carattere variegato dell'opera, un poema in esametri in cui venivano trattati diversi argomenti letterali e sociali. Infatti una testimonianza di Svetonio riporta un giudizio severo dell'autore riguardo a un'opera del commediografo Terenzio.
- *Marius*: poema epico-storico in cui Cicerone parla delle imprese del console Gaio Mario. L'opera è importante per il passaggio dell'autore dal genere alessandrino a quello storico mescolato alla poesia, cioè epico.
- *Nilus*: opera quasi sconosciuta. Si pensa che Cicerone l'abbia scritta per lodare le qualità del fiume Nilo dell'Egitto.
- *Pontius Glaucus*: componimento in stile alessandrino di Cicerone. Scritto circa nel 93 a.C., l'opera trattava del mito di Glauco, il quale dopo aver mangiato un'erba afrodisiaca dai poteri magici, si trasformò in un animale marino.
- *Tymhaeus*: vasti frammenti del lavoro compiuto sul *Timeo* di Platone, che Cicerone presumibilmente non ha mai pubblicato, preparando semplicemente abbozzi di traduzione.

- *Uxorius*: opera nota quasi esclusivamente attraverso il titolo, che significa *Il marito devoto (alla moglie)*; si ritiene avesse argomento leggero e carattere scherzoso, se non apertamente comico.

Epistolario

Le epistole di Cicerone furono riscoperte tra il 1345 e il 1389 da Petrarca e dal cancelliere e umanista Coluccio Salutati. Complessivamente furono ritrovate circa 864 lettere, delle quali una novantina furono scritte da corrispondenti, e ciò inizialmente provocò un grande entusiasmo, temperato successivamente dal fatto che l'immagine che traspariva di Cicerone non era quella dello strenuo eroe difensore della Repubblica, come si era sempre dipinto nelle sue opere e nelle sue orazioni, ma una versione molto più umana, con le sue debolezze e i suoi aspetti meno retorici, ma certamente affascinanti nella loro genuinità.

Edizione delle *Epistole agli amici*, Venezia 1547

Le epistole furono raccolte e archiviate dal segretario di Cicerone, Tirone, fra il 48 e il 43 a.C. Si dividono in 4 categorie:

- Epistole agli amici (*Epistulae ad familiares*) (16 libri)
- Epistole al fratello Quinto (*Epistulae ad Quintum fratrem*) (3 libri)
- Epistole a Marco Giunio Bruto ([106]) (2 libri)
- Epistole ad Attico (*Epistulae ad Atticum*) (16 libri)

Memoria

Presente in tutto il Medioevo, il ricordo di Cicerone fiorì durante il Rinascimento[107]; Giovanni I di Brandeburgo principe elettore del Brandeburgo nel XV secolo, venne ricordato, dopo la sua morte, con l'appellativo di *Cicerone*, proprio a causa della sua eloquenza.

Negli Stati Uniti d'America vi sono ben quattro città cui è stato dato il nome "Cicero" in onore di Marco Tullio Cicerone. Inoltre l'espressione latina *Cicero pro domo sua* viene utilizzata per descrivere chi parla sostenendo il proprio tornaconto, ma che maschera più o meno bene il fine del suo discorso come perorazione per altra causa. Essa deriva da un'orazione tenuta da Marco Tullio nel 57 a.C. per ottenere la restituzione della propria casa, requisitagli durante l'esilio.[108]

Il nome di Cicerone è diventato un'antonomasia per indicare la guida che accompagna i turisti nella visita a monumenti e luoghi illustrando loro ciò che stanno visitando.[108] Parimenti con il nome Cicerone vengono identificate le marche da bollo, di diverso valore (e colore), ma tutte riportanti l'effigie del busto di Marco Tullio Cicerone, da apporre agli atti giudiziari, il cui ricavato alimenta il Fondo di previdenza degli avvocati.[108]

Note

1. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 40, 2.
2. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 2, 1.

3. ^ Dionigi Antonelli, Abbazie, prepositure e priorati benedettini nella diocesi di Sora nel Medioevo, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1986, pp.212-213
4. ^ Luigi Loffredo, S. Domenico di Sora e i luoghi natali di Cicerone, Tipografia dell'Abbazia di Casamari, Veroli 1981, pp. 19-24
5. Narducci 2009, p. 19.
6. ^ Rawson, p. 1.
7. ^ Rawson, pp. 7-8.
8. ^ Rawson, pp. 2-3.
9. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 1, 1.
10. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 1, 3-5.
11. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 2, 2.
12. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 3, 2.
13. ^ Rawson, pp. 14-15.
14. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 2, 3.
15. Rawson, p. 18.
16. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 4, 5.
17. Cicerone, *Lettere ad Attico*
18. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 3, 5.
19. ^ Rawson, p. 22.
20. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 3, 6.
21. ^ Haskell, p. 83.
22. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 4, 1-2.
23. ^ Rawson, p. 27.
24. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 5, 1.
25. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 6, 1.
26. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 7, 3.
27. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 7, 4.
28. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 7, 5-7.
29. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 7, 8.
30. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 8, 2.
31. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 9, 1.
32. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 9, 4-7.
33. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 10, 1.
34. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 11, 2.
35. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 12, 2.
36. ^ Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 5
37. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 10, 3-4.
38. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 16, 2.
39. ^ Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 29,2
40. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 15, 5.
41. ^ Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 28,1-3
42. ^ Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 31,6
43. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 16, 4-5.
44. ^ Sallustio, *De Catilinae coniuratione*, 32,1
45. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 16, 6.
46. ^ Rawson, p. 106.

47. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 28, 2 - 29, 1.
48. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 30, 5.
49. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 32, 1.
50. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 33, 1.
51. ^ Haskell, p. 201.
52. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 33, 7.
53. ^ Haskell, p. 204.
54. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 35, 1.
55. ^ Rawson, p. 329.
56. Plutarco, *Vita di Cicerone*, 36, 1.
57. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 38, 1.
58. ^ Everitt, p. 215.
59. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 39, 4-5.
60. ^ Svetonio, *Vite dei Cesari*, *Gaio Giulio Cesare*, 9.
61. ^ Cicerone, *Seconda Filippica*
62. *Frank Frost Abbott, Commentary on Selected Letters of Cicero, Preface, section 1*, su *www.perseus.tufts.edu*. URL consultato il 9 marzo 2023.
63. ^ Appiano, *Guerra civile*. ii, 120 - ii, 122 (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Appian/Civil_Wars/2*.html).
64. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 42, 3.
65. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 42, 5.
66. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 43, 1.
67. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 43, 8.
68. ^ Svetonio, *Vite dei Cesari*, *Augusto* 83,2
69. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 44, 3-7.
70. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 44, 1-2.
71. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 45, 4.
72. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 45, 5-6.
73. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 46, 2.
74. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 46, 3-6.
75. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 48, 2.
76. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 48, 5.
77. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 48, 6.
78. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 49, 1-2.
79. ^ Lucio Anneo Seneca il vecchio, *Suasoriae*, trascrizione di un frammento di Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, 120
80. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 49, 6.
81. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 49, 5.
82. Cicerone, *Lettere ai familiari*
83. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 41, 2.
84. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 41, 3.
85. ^ Cicerone, *Lettere ad Attico*,12,18b,2
86. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 41, 4.
87. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 41, 5.
88. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 41, 7.
89. ^ Plutarco, *Vita di Cicerone*, 41, 8.

90. ^ Cicerone, *Lettere ad Attico*, 12,14
91. ^ Francesca Boldrer, *Oratoria e umorismo latino in Cicerone: idee per l'inventio tra ars e tradizione - Oratory and Latin Humour in Cicero: Inventio between Ars and Tradition*, in *Ciceroniana on line*, vol. 3, n. 2, 2019, pp. 367–384, DOI:10.13135/2532-5353/4127. URL consultato il 9 marzo 2023.
92. ^ Lucano, *Pharsalia*, II,300
93. ^ Risari, E. *Lo scontro politico: i "populares"*, in Cicerone, *Le Catilinarie*, Mondadori
94. ^ E. Risari, *L'ideale politico: la "concordia ordinum"*, in: Cicerone, *Le Catilinarie*, Mondadori
95. L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana.*
96. ^ Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, XXXIX,40
97. ^ Vedere: Claudio Moreschini, "Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, Vol. 9, No. 1 (1979), pp. 99-178 e Alain Michel, "Cicéron et la langue philosophique : problèmes d'éthique et d'esthétique", in: *La langue latine, langue de la philosophie*, Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Rome : École Française de Rome, 1992. pp. 77-89.
98. ^ Le notizie riguardanti le opere di Cicerone sono tratte dalle opere stesse
99. ^ La Bottega dei Traduttori, *Traduttori del passato: Cicerone e la traduzione nel mondo antico*, su *La bottega dei traduttori*, 21 dicembre 2023. URL consultato il 1º marzo 2024.
100. ^ Perelli, p. 152.
101. ^ Perelli, p. 149.
102. ^ Rawson, p. 303.
103. ^ Haskell, pp. 300-301.
104. ^ Cicerone, *Orator*
105. ^ Janet Coleman, *Ancient and Medieval Memories: Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge University Press, 1992, Capitolo 3: *Cicero*, pp. 39-59.
106. ^ Marcus Tullius Cicero, *L'Epistole di M. Tullio Cicerone scritte a Marco Bruto*, Aldus, 1556. URL consultato il 9 marzo 2023.
107. ^ Virginia Cox, John O. Ward (eds.), *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval And Early Renaissance Commentary Tradition*, 2006.
108. Voce de: *Il Vocabolario Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. I, 1997

Bibliografia

Fonti primarie

Per le opere dello stesso Cicerone si vedano le apposite sezioni

- Appiano di Alessandria, *Historia Romana*, pp. *De Bellis Civilibus*. ((EN) The Roman History (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Appian/home.html) — traduzione in inglese su LacusCurtius).
- Cassio Dione, *Historia Romana*. ((EN) Roman History (http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Cassius_Dio/home.html) — traduzione in inglese su LacusCurtius).
- Plutarco, *Vitae parallelae*, *Vita Ciceronis*. ((EN) Lives (https://en.wikisource.org/wiki/Lives_(Dryden_translation)) — traduzione in inglese di John Dryden).
- Sallustio, *De Catilinae coniuratione*.
  - (EN) The War With Catiline (https://en.wikisource.org/wiki/The_War_With_Catiline) — traduzione in inglese di John Carew Rolfe.
- Svetonio, *De Vita Caesarum*, pp. libri I-II.

- (EN) The Lives of the Twelve Caesars (https://en.wikisource.org/wiki/The_Lives_of_the_Twelve_Caesars) — traduzione in inglese di John Carew Rolfe.

Fonti secondarie

- G. Boissier, *Cicerone e i suoi amici (Cicéron et ses amis)*, traduzione di Carlo Saggio, BUR, 1959, ISBN 88-17-16648-0.
- Luciano Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Laterza, 2006, ISBN 88-420-8156-6.
- Virginia Cox e John O. Ward (a cura di), *The Rhetoric of Cicero in Its Medieval and Early Renaissance Commentary Tradition*, Leiden, Brill, 2006, ISBN 978-90-04-13177-4.
- (EN) A. Everitt, *Cicero. A turbulent life*, Londra, John Murray Publishers, 2001, ISBN 978-0-7195-5493-3.
- L. Fezzi, *Il tribuno Clodio*, Laterza, 2008, ISBN 978-88-420-8715-1.
- A. Fraschetti, *Augusto*, Laterza, 1998, ISBN 88-420-5510-7.
- C. Fruttero, Franco Lucentini, *La morte di Cicerone*, Nuovo Melangolo, 1995, ISBN 88-7018-279-7.
- E. Gibbon, *Declino e caduta dell'Impero Romano*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1986, ISBN 88-04-34168-8.
- Pierre Grimal, *Cicerone*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986; altre ediz.: Garzanti, Milano, 1987 e successive rist.; Il Giornale, Milano, 2004
- De Caria Francesco, "Cicerone, Cato Maior 79-81 e Senofonte Ciropedia VIII 7,17 e Cicerone Cato Maior 59 e Senof. Oec. IV 20-25", in "Rivista di cultura classica e medioevale", anno XVI, nn.2-3, 1974, nn.34-36
- H.J. Haskell, *This Was Cicero: Modern Politics in a Roman Toga*, New York, Alfred A. Knopf, 1942.
- Kazimierz Kumaniecki, *Cicerone e la crisi della Repubblica romana*, Centro di Studi Ciceroniani, Roma, 1972
- Ettore Lepore, *Il princeps ciceroniano e gli ideali politici della tarda Repubblica*, Istituto italiano per gli studi storici, Napoli, 1954
- Ettore Lepore, *Il pensiero politico romano del I secolo*, in Arnaldo Momigliano; Aldo Schiavone (a cura di), *Storia di Roma. Vol. II/1*, Torino, Einaudi, 1990, ISBN 978-88-06-11741-2.
- C. Marchesi, *Storia della letteratura latina*, Principato, 1969, ISBN 88-416-8729-0.
- E. Narducci, *Cicerone. La parola e la politica*, Bari, Laterza, 2009, ISBN 88-420-7605-8.
- E. Narducci, *Eloquenza e astuzie della persuasione in Cicerone*, Firenze, Le Monnier, 2005, ISBN 88-00-81505-7.
- E. Narducci, *Introduzione a Cicerone*, Bari, Laterza, 2005, ISBN 88-420-7605-8.
- L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La nuova Italia, 1990, ISBN 88-221-0792-6.
- L. Perelli, *Storia della letteratura latina*, Paravia, 1969, ISBN 88-395-0255-6.
- (EN) E. Rawson, *Cicero, A portrait*, Allen Lane, 1975, ISBN 0-7139-0864-5.
- E. Rawson, *L'aristocrazia ciceroniana e le sue proprietà*, in Moses I. Finley (a cura di), *La proprietà a Roma*, Bari, Laterza, 1980.
- D. L. Stockton, *Cicerone. Biografia politica*, Milano, Rusconi Libri, 1984, ISBN 88-18-18002-9.
- Wilfried Stroh, *Cicerone*, Bologna, Il Mulino, 2010, ISBN 978-88-15-13766-1.
- Giusto Traina, *Marco Antonio*, Laterza, 2003, ISBN 88-420-6737-7.

- S. C. Utcenko, *Cicerone e il suo tempo*, Editori Riuniti, 1975, ISBN 88-359-0854-X.
- J. Vogt, *La repubblica romana*, Bari, Laterza, 1975.
- P. Zullino, *Catilina, l'inventore del colpo di stato*, Milano, 1985.

Filosofia

- (EN) Raphael Woolf, *Cicero*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Edward Clayton, *Cicero*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Logica e Retorica nelle Opere Filosofiche di Cicerone*, su *historyoflogic.com*.
- (EN) *Bibliografia delle Opere Filosofiche di Cicerone*, su *historyoflogic.com*.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Marco Tullio Cicerone**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Marco Tullio Cicerone**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Marco Tullio Cicerone**
- Wikiversità contiene risorse su **Marco Tullio Cicerone**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Marco Tullio Cicerone (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Cicero?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Ciceróne, Marco Tullio*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Francesco Arnaldi, *CICERONE, Marco Tullio*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Cicerone, Marco Tullio*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Cicerone, Marco Tullio*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ciceróne, Marco Tùllio (106 a. C.- 43 a. C.)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) John P.V. Dacre Balsdon e John Ferguson, *Cicero*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Marco Tullio Cicerone*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Marco Tullio Cicerone*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- *Marco Tullio Cicerone*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Marco Tullio Cicerone*, su *Liber Liber*.
- (LA) *Opere di Marco Tullio Cicerone*, su *Musisque Deoque*.
- (LA) *Opere di Marco Tullio Cicerone*, su *PHI Latin Texts*, Packard Humanities Institute.
- *Opere di Marco Tullio Cicerone* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)* / *Marco Tullio Cicerone (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Marco Tullio Cicerone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Marco Tullio Cicerone*, su *Progetto Gutenberg*.

- (EN) *Audiolibri di Marco Tullio Cicerone*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Marco Tullio Cicerone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Marco Tullio Cicerone*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Marcus Tullius Cicero*, su *Goodreads*.
- (FR) *Bibliografia su Marco Tullio Cicerone*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- *Tulliana - Cicerone e il pensiero romano*, su *tulliana.eu*, Sito ufficiale della Società Internazionale degli Amici di Cicerone.
- *The Latin Library:Tutte le opere di Cicerone*, su *thelatinlibrary.com*.
- (EN) *Opere di Cicerone: testi con concordanze e liste di frequenza*, su *intratext.com*.
- (EN) Raphael Woolf, *Cicero*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Harald Thorsrud, *Cicero: Academic Skepticism*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Principali edizioni digitalizzate

- (LA) Marco Tullio Cicerone, *Epistolae. [Antologia]*, [Milano], [Antonio Zarotto], [1480]. URL consultato l'8 aprile 2015.
- (LA) Marco Tullio Cicerone, *Epistolae*, Lutetiae, Ex officina Iacobi du Puys, sub signo Samaritanae, è regione collegii Cameracensis, 1565.
- (LA) Marco Tullio Cicerone, *[Opere]. 1*, Parisiis, Ex officina Iacobi du Puys, sub signo Samaritanae, 1566.
- (LA) Marco Tullio Cicerone, *[Opere]. 2*, Lutetiae, Ex officina Iacobi du Puis, sub signo Samaritanae, è regione collegii Cameracensis, 1565.
- (LA) Marco Tullio Cicerone, *Orationes*, Lutetiae, Ex officina Iacobi Dupuys è regione collegii Cameracensis sub Samaritanae insigni, 1565.
- (LA) Marco Tullio Cicerone, *Orationes (antologie)*, Mediolani, Regiis typis, 1817.
- (PT) Opere di Cícero presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo (https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/records/?refine%5BCreator%5D%5B%5D=C%C3%ADcero%2C+106+a.C.-43+a.C.)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 78769600 (https://viaf.org/viaf/78769600) · ISNI (EN) 0000 0001 3932 2910 (http://isni.org/isni/0000000139322910) · SBN CFIV006643 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV006643?core=autoriall) · BAV 495/29827 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_29827) · CERL cnp01466630 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01466630) · Europeana agent/base/59788 (https://data.europeana.eu/agent/base/59788) · ULAN (EN) 500242756 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500242756) · LCCN (EN) n79032166 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79032166) · GND (DE) 118520814 (https://d-nb.info/gnd/118520814) · BNE (ES) XX841248 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX841248) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX841248) · BNF (FR) cb11885977m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11885977m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11885977m) · J9U (EN, HE) 987007259614705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259614705171) · NSK (HR) 000033379 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000033379) · NDL (EN, JA) 00436023 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00436023) · CONOR.SI (SL) 6120547 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/6120547) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79032166 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79032166)

Portale Antica Roma	**Portale Biografie**	**Portale Età augustea**
Portale Filosofia	**Portale Letteratura**	**Portale Lingua latina**

Portale Politica: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di politica

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Marco_Tullio_Cicerone&oldid=138498389"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 mar 2024 alle 16:37.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

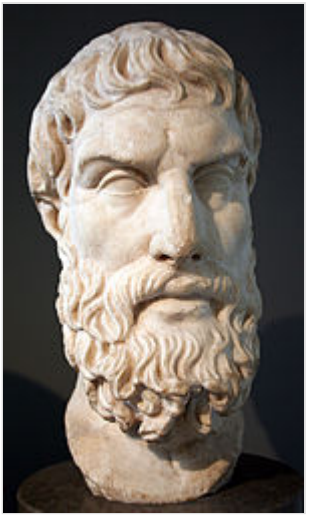
WIKIPEDIA

Epicureismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

L'**epicureismo** è la filosofia della scuola di Epicuro. Il termine ha nella storiografia filosofica due significati sovrapponibili ma non coincidenti. Da un lato esso sta a indicare "la filosofia originaria di Epicuro", da un altro "la storia dei pensatori che, dalla sua enunciazione dal IV secolo a.C. al presente, si sono rifatti a Epicuro": in altre parole, nel primo significa "il pensiero di Epicuro", nel secondo "la storia del pensiero dei seguaci di Epicuro", ed è questo il significato prevalente.

La dottrina epicurea, di ispirazione atomista, s'innesta nel clima culturale ed etico dell'ellenismo che dopo la delusione politica seguita alla caduta della democrazia ateniese «subordina tutta la ricerca filosofica all'esigenza di garantire all'uomo la tranquillità dello spirito».[1]



Epicuro

Nella prospettiva del raggiungimento di questo obiettivo, Epicuro fonda il suo pensiero su tre principi:

1. «il *sensismo*, cioè il principio per il quale la sensazione è il criterio della verità e il criterio del bene (il quale ultimo s'identifica perciò col piacere);
2. l'*atomismo* per il quale Epicuro spiegava la formazione e il mutamento delle cose mediante l'unirsi e il disunirsi degli atomi e la nascita delle sensazioni come l'azione di strati di atomi, provenienti dalle cose, sugli atomi dell'anima;
3. il *semi-ateismo* per il quale Epicuro riteneva che gli dèi esistono sì, ma non hanno alcuna parte nella formazione e nel governo del mondo.»[2]

Caratteristica della filosofia epicurea è, in accordo con l'assetto del mondo ellenistico, il rifiuto della vita politica - non era più possibile il dibattito, poiché il potere era irraggiungibile - e degli onori.

Indice

Dottrine
- La filosofia dei quattro farmaci (quadrifarmaco/tetrafarmaco)
- Le tre prospettive fondamentali dell'epicureismo
  - Il sensismo e la canonica
  - L'atomismo e la fisica
  - La religione e l'etica

Epicurei

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Dottrine

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Epicuro § Il pensiero***.

Precisato quanto sopra, è opportuno iniziare a parlare di epicureismo considerandolo nel primo significato, per ricordare quali sono i fondamenti del pensiero del suo fondatore e le sue tesi principali. L'epicureismo, o filosofia del "Giardino", nome della scuola fondata da Epicuro e luogo dove teneva le sue lezioni, è la dottrina filosofica di Epicuro. La sua filosofia si basa sull'atomismo, pur discostandosi da Democrito, e sull'eudemonismo, intendendo con ciò la ricerca del piacere in modo diverso da come la concepiva Aristippo, allievo di Socrate.

Egli riprende la teoria degli atomi traendone conclusioni di tipo etico capaci di liberare l'uomo da alcune delle sue paure primordiali, come quella della morte. Ritiene che il criterio della verità sia la conoscenza sensibile, ovvero solo i sensi sono veri e infallibili, insieme all'esperienza e, in sede etica, le emozioni. Grazie alle impronte che le cose sensibili lasciano nell'anima l'uomo è in grado di formulare dei concetti, o anticipazioni (in quanto il possesso di un concetto permette l'anticipazione delle sensazioni future).

La filosofia dei quattro farmaci (quadrifarmaco/tetrafarmaco)

Gli Epicurei, *in primis* il romano Lucrezio, il più noto dei seguaci di Epicuro (degli altri rimangono pochi frammenti filosofici, mentre di Lucrezio un intero poema), vedono nella filosofia la via d'accesso alla felicità, dove per felicità s'intende l'atarassia (liberazione dalle paure e dai turbamenti, imperturbabilità), contingentemente al raggiungimento del piacere. La filosofia, quindi, ha uno scopo pratico nella vita degli uomini; essa è uno strumento il cui fine è la felicità:

> «È vano il discorso di quel filosofo che non curi qualche male dell'animo umano. (Epicuro)»

Su questa convinzione, la ricerca scientifica atta all'investigazione delle cause del mondo naturale ha lo stesso fine della filosofia:

- Liberare gli uomini dal timore degli dèi, dimostrando che essi esistono e vivono nell'Intramundia, ma, per la loro natura perfetta, essi non si curano delle faccende degli uomini (esseri imperfetti);
- Liberare gli uomini dal timore della morte, dimostrando che essa non è nulla per l'uomo dal momento che "quando ci siamo noi, non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi", perciò la morte non è mai un'esperienza umana;
- Dimostrare l'accessibilità del limite del piacere, ossia la facile raggiungibilità del piacere stesso, che, se stabile, coincide con la felicità;
- Dimostrare la lontananza del limite del male, cioè la provvisorietà e la brevità del dolore. Epicuro infatti divide il dolore in due tipi: quello sordo, con cui si convive, e quello acuto, che passa in fretta. Se invece il dolore è grave, si ritorna al problema della morte; se non lo è, è effimero.

Le tre prospettive fondamentali dell'epicureismo

Epicuro segue la tripartizione della filosofia in: logica o «canonica», fisica ed etica.

Il sensismo e la canonica

La logica tenta di dare un criterio di verità, un canone, cioè una regola che serve all'uomo per orientarsi nella ricerca del piacere. Essa è dunque la teoria della conoscenza. Il criterio della verità è costituito dalle sensazioni cioè l'esperienza, dalle anticipazioni e dalle emozioni. Le sensazioni costituiscono il primo criterio di verità perché derivano dalla verità stessa. Le sensazioni, infatti, si formano dalle immagini (in greco εἰδολα, eidola) delle cose e queste si creano da un flusso costituito di atomi che si staccano dalle cose stesse (simulacra). Le sensazioni, dunque, derivano direttamente dalle cose e ne sono parte: dunque sono sempre vere. Il sensismo è il principio per cui la sensazione è criterio di verità e, quindi, di bene (che poi si identifica con il piacere).

La moltitudine di sensazioni ripetute formano i concetti o anticipazioni, che sono gli schemi della nostra mente e fungono da riassunto mnemonico delle esperienze mentali e da anticipazioni di quelle future. I concetti, dal momento che derivano dalle sensazioni (primo criterio di verità) costituiscono, insieme a esse, il criterio fondamentale della verità. Facciamo un esempio: un bambino deve imparare che cos'è il fuoco la prima volta che lo sente. Impara dunque la sensazione del caldo, di pericolo e di paura. Dopo che avrà visto più fuochi, e li avrà "sentiti" tutte le volte, imparandoli a memoria, non solo non avrà più bisogno di sentirlo tutte le volte direttamente, perché ne avrà percepito il concetto, ma potrà anche anticiparlo.

Secondo gli epicurei, le sensazioni e i concetti non possono essere fonti di errori perché non possono essere confermate da una sensazione/concetto omogenei, né da una sensazione/concetto che li confuti provenendo da un altro oggetto. L'opinione (la δοξα, doxa) invece è confermata come vera se confermata dalle testimonianze dei sensi, tramite l'esperienza. In questo meccanismo il ragionamento si trova a essere in stretta connessione con i fenomeni percepiti e ha lo scopo di estendere la conoscenza anche a ciò che risulta in un primo ordine di considerazioni oscuro alla sensazione stessa.

Lucrezio, poeta epicureo romano

L'atomismo e la fisica

La concezione della fisica degli epicurei è meccanicistica, perché si avvale esclusivamente del principio del movimento dei corpi per spiegare tutto ciò che è fisico. Viene escluso, quindi, ogni possibile principio di finalismo. Ne deriva che tutto ciò che esiste, per gli epicurei, non può che essere corpo, dal momento che solo il corpo può agire o subire un'azione - secondo la definizione platonica di essere. Il vuoto (unico "non corpo") è considerato necessario al movimento dei corpi, ma proprio per la sua natura incorporea è passivo, non agisce, non subisce. Come Democrito, gli epicurei ritengono che nel vuoto, infinito, vi siano corpi minuscoli e indivisibili che muovendosi si urtano, unendosi o dividendosi.

Unione di corpi è la vita, disgregazione di corpi è la morte. Al fine di ribadire l'idea del carattere accidentale e casuale dell'universo, Epicuro introdusse il concetto di *clinamen*, ovvero la possibilità degli atomi di deviare la direzione della loro caduta, dando vita così a nuove combinazioni; il *clinamen* motiva lo scontro tra atomi, che altrimenti non avverrebbe poiché secondo Epicuro le particelle, aventi tutte lo stesso peso, cadono dall'alto verso il basso alla stessa velocità e dunque in mancanza di una deviazione

non si incontrerebbero mai; da questo segue che la direzione dei corpi non rispetta nessun disegno finalistico, ma è determinata unicamente dalla necessità intrinseca alla materia di muoversi. È dunque presente un elemento di casualità che contravviene al determinismo democriteo; inoltre la *clinamen* non è direttamente attestata dagli scritti di Epicuro, ma gliela attribuisce Lucrezio.

La religione e l'etica

Altro principio fondamentale degli epicurei è la convinzione che gli dèi esistano, ma non si preoccupino minimamente dell'andamento delle cose terrene, né abbiano la minima intenzione di governare il mondo materiale. Essi si trovano negli *intermundia* (gli spazi che si trovano tra i molti mondi esistenti), ma esistono certamente, poiché, avendone l'uomo l'immagine mentale, ricollegandosi al criterio di verità epicureo della prolessi, è necessario appunto, affinché ci sia questa rappresentazione nella mente umana, che gli dèi esistano; inoltre, essi sono antropomorfi, perché la forma dell'uomo, secondo gli epicurei, è la più perfetta e razionale. In questa posizione, l'anima si trova a essere un composto materiale di atomi che si diffondono nel corpo. Gli atomi dell'anima hanno una forma differente dagli altri, sono più sottili e rotondi.

Per gli epicurei la felicità è piacere e il piacere può essere in movimento (gioia) o stabile, catastematico (assenza di dolore). Soltanto la totale assenza di dolore (aponia) e di turbamento (atarassia) sono eticamente accettabili e dunque costituiscono la vera felicità. Queste si raggiungono solo se si seguono quelli che gli epicurei definiscono "bisogni naturali" (per esempio la fame). La limitazione qualitativa e quantitativa dei piaceri è il problema stesso della virtù etica, in quanto segno evidente della condizione umana. Proprio per questo i piaceri si dividono in naturali necessari (per esempio il mangiare), naturali non necessari (come il mangiare troppo) e vani, cioè né naturali né necessari (ad esempio, l'arricchirsi): i primi devono essere assecondati, i secondi possono essere concessi ogni tanto, mentre i terzi devono essere assolutamente evitati.

Epicuro afferma che la morte “non è nulla per noi”[3]: né un bene, né un male, perché con essa viene meno ogni sensazione, a cui sono legati il piacere e il dolore. Per chi si è convinto che la morte non è da temere, non c’è nulla di terribile neanche nella vita. Egli confuta il timore affermando che, quando noi ci siamo, la

morte non c’è, e quando c’è la morte, non ci siamo più noi. La morte non riguarda né i vivi né i morti poiché essa rappresenta la fine di ogni esperienza. Il saggio è chi non desidera la vita né teme la morte; non disprezza, dunque, la vita, né considera un male la morte.

Epicurei

- Alceo e Filisco
- Amafinio
- Apollodoro
- Basilide
- Carneisco
- Catullo
- Cazio Insubro
- Cavalcante dei Cavalcanti
- Colote di Lampsaco
- Demetrio di Laconia
- Diogene di Enoanda
- Diogene di Tarso
- Dionisio di Lamptrai
- Epicuro
- Ermarco di Mitilene
- Fedro
- Filodemo di Gadara
- Filonide di Laodicea
- Idomeneo di Lampsaco
- Leonteo di Lampsaco
- Leonzione
- Lucrezio
- Tito Pomponio Attico
- Metrodoro di Lampsaco
- Orazio
- Patrone
- Petronio Arbitro
- Polieno di Lampsaco
- Polistrato
- Rabirio
- Siro
- Temista di Lampsaco
- Tito Albucio
- Publio Virgilio Marone
- Zenone di Sidone

Note

1. ^ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, UTET 1960, pag. 308
2. ^ N. Abbagnano, op. cit. *ibidem*
3. ^ Epicuro, Lettera a Meneceo, in Diogene Laerzio, Vite dei filosofi, X,124

Bibliografia

- Francesco Verde, *Epicuro*, Roma, Carocci, 2013.
- Phillip Mitsis (a cura di), *The Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, New York, Oxford University Press, 2020.
- James Warren, (a cura di), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Catherine Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, New York, Oxford University Press, 2008.

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sull'**epicureismo**
- Wikibooks contiene testi o manuali sull'**epicureismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**epicureismo**»

Collegamenti esterni

- *epicureismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Carlo Diano e Brian Duignan, *Epicureanism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (ES) *Epicureismo*, su *Philosophica*.
- (EN) *Epicureismo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 28634 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=28634) · LCCN (EN) sh96001809 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh96001809) · GND (DE) 4015033-1 (https://d-nb.info/gnd/4015033-1) · J9U (EN, HE) 987007541915605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007541915605171)

Portale Ellenismo

Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Epicureismo&oldid=134082446"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 21 giu 2023 alle 09:10.

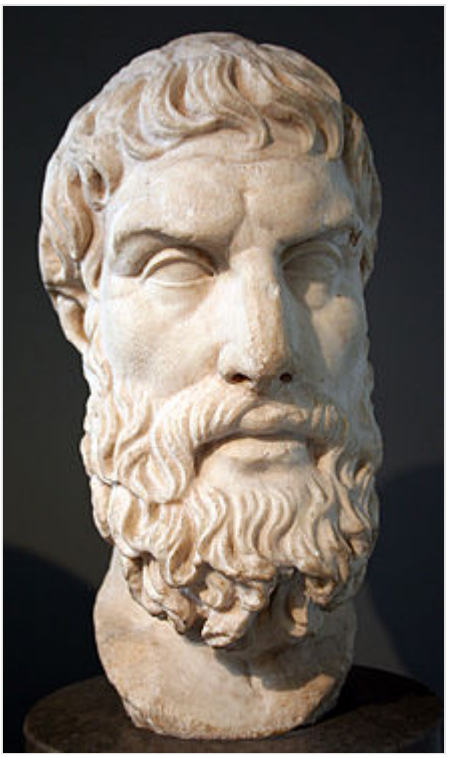
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Epicuro

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando l'umanista, vedi **Marcantonio Epicuro**.*

Epicuro (in greco antico: Ἐπίκουρος, *Epíkouros*, "alleato" o "compagno, soccorritore"[1], in latino *Epicurus*[2]; Samo, 10 febbraio 341 a.C. – Atene, 270 a.C.) è stato un filosofo greco antico. Fu discepolo dello scettico democriteo Nausifane[3] e fondatore di una delle maggiori scuole filosofiche dell'età ellenistica e romana, l'epicureismo, che si diffuse dal IV secolo a.C. fino al II secolo d.C., quando, avversato dai Padri della Chiesa[4] subì un rapido declino, per essere poi rivalutato secoli dopo dalle correnti naturalistiche dell'Umanesimo, del Rinascimento e dal razionalismo laico illuminista[5].



Epicuro, busto marmoreo, copia romana dell'originale greco (III secolo-II secolo a.C.), Londra, British Museum

Indice

Biografia

Opere

- *Sulla Natura*
- Epistolario
- Altre opere
- Massime e testimonianze indirette

Il pensiero

- Canonica
- Fisica
  - Su sensazione e prolessi
  - Il linguaggio
  - La natura
- Etica
  - La teodicea
  - Il «tetrafarmaco o quadruplice rimedio»
  - Edonismo
  - L'amicizia
  - Gli animali e il vegetarianismo

Fortuna

Note

Bibliografia

- Edizioni e traduzioni

Fonti secondarie
Studi
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Nato nel 341 a.C., probabilmente il ventesimo giorno[6] del mese di Gamelione (10 febbraio), del terzo anno della 109ª Olimpiade, sotto l'arcontato di Sosigene[7] (342-341) sull'isola di Samo. Figlio di Neocle, un maestro di scuola, e di Cherestrata, un'indovina[8], fu chiamato Epicuro (che significa pressappoco "soccorritore") in onore di Apollo (questo era uno degli epiteti del dio). Frequentò la scuola di Panfilo, seguace del pensiero platonico[7], e successivamente quella del democriteo Nausifane a Teo, località sulle coste dell'Asia Minore.

All'età di 32 anni, dopo avere elaborato una sua dottrina, fondò la sua scuola, prima a Mitilene e a Lampsaco, e infine nel 306 a.C. ad Atene, dove aveva già vissuto per il servizio militare, il cosiddetto periodo di "efebato", richiesto anche agli abitanti di Samo. L'isola era infatti stata parte integrante della vecchia lega delio-attica, e inoltre il padre era originario proprio di Atene, essendo uno dei coloni mandati nel 352 a.C., il che faceva di Epicuro un cittadino ateniese a tutti gli effetti. Pochi anni dopo gli ateniesi di Samo saranno tutti cacciati ad opera dei vecchi abitanti, che avevano perso la loro isola dopo una guerra contro Atene[9]: Epicuro, i fratelli e il fedele schiavo dovettero viaggiare per avere un luogo dove risiedere in pace, al riparo dalle persecuzioni che i platonici avrebbero fomentato.

Acquistò quindi una casa ad Atene, per ottanta mine, dove istituì la scuola. La casa era dotata di un giardino (in greco κῆπος; da cui il nome di "filosofia del giardino" dato all'epicureismo, "filosofi del giardino" i seguaci) dove i discepoli, tra i quali anche donne, come la famosa etera Leonzia, e persino schiavi, seguivano le lezioni del maestro e ne studiavano gli scritti, vivendo, come lui stesso, in maniera semplice e frugale, trattati come compagni e in maniera democratica, qualunque fosse la condizione sociale. Fu uno dei primi filosofi a teorizzare un egualitarismo sostanziale fra gli esseri umani. Anche i suoi tre fratelli si dedicarono con lui alla filosofia.[10] Sebbene fosse assertore della non partecipazione alla vita sociale e politica, sostenne il governo macedone.

La filosofia della scuola del "giardino" era in polemica con le dottrine socratico-platoniche e con l'aristotelismo, ma anche con le scuole minori come i cinici, i megarici, i cirenaici e con lo stoicismo, l'altra grande scuola ellenistica, che stava iniziando a diffondersi proprio in quel periodo. Secondo Diogene Laerzio, lo stoico Diotimo mise in circolazione false lettere per diffamarlo, così come lo diffamarono anche Plutarco e molti altri esponenti delle scuole rivali.[11]

Epicuro morì ad Atene di calcoli renali e per le relative complicanze (probabilmente per grave infezione delle vie urinarie), all'età di settantadue anni circa, nel secondo anno della 127ª Olimpiade, sotto l'arcontato di Pitarato (271-270), quindi probabilmente tra febbraio e dicembre del 270 a.C.[12]. Epicuro scrisse una lettera, della quale rimane un frammento, ad Ermarco poco prima della morte:

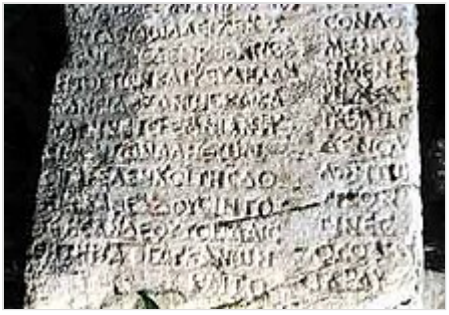
«Epicuro a Ermarco, salute. Volge per me il supremo giorno. Così acuti sono i dolori alla vescica e alle viscere, che più oltre non può procedere il dolore. Pure a essi s'adegua la gioia dell'animo mio, nel ricordare le nostre dottrine e le verità da noi scoperte. Ora tu, come si conviene a chi si mostrò sempre buono verso me e verso la filosofia, abbi cura dei figli di Metrodoro.»

(Epicuro a Ermarco, riportato da Diogene Laerzio)

«Morì di calcoli renali dopo quattordici giorni di malattia, come scrive Ermarco nelle lettere. Ermippo riferisce che Epicuro in punto di morte, entrato in una tinozza di bronzo piena di acqua calda, chiese del vino puro e lo bevve d'un fiato. Dopo aver raccomandato agli amici di non dimenticare il suo pensiero, spirò. Noi abbiamo scritto per lui questo epigramma: «"Siate felici e memori del mio pensiero", furono le ultime parole di Epicuro agli amici. Entrato nel calore della tinozza, con uno stesso sorso bevve vino puro e il freddo della morte. Tale fu la sua vita e tale la sua fine.»»

(Diogene Laerzio[13])

Opere



Una parte dell'iscrizione di Diogene di Enoanda, in una delle prime fotografie scattate.

Sulla Natura

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Sulla Natura (Epicuro)****.*

Dei numerosi testi di Epicuro ci è stato tramandato pochissimo: Diogene Laerzio, al quale dobbiamo un elenco delle opere del filosofo,[14] riferisce che molte delle opere epicuree erano trattati di alto livello scientifico, volti ad affrontare in modo sistematico lo studio della natura come *Degli Atomi e del vuoto* e in particolare il *Della Natura* (il titolo sarà poi ripreso da Lucrezio per il suo poema) in 37 libri dei quali sono stati ritrovati frammenti nella villa dei papiri di Ercolano, dove visse il filosofo epicureo Filodemo di Gadara, la cui biblioteca fu riportata alla luce negli scavi del 1750. Grazie ad una parte dei frammenti ritrovati si è potuto ricostruire una discreta porzione dell'opera, da più libri; perduto anche "Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών" (*Sul Criterio o Canone*) che probabilmente era un testo di logica.[14]

Epistolario

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Epistolario di Epicuro****.*

Quanto ci resta sono tre lettere di carattere divulgativo, come dice lo stesso Epicuro, il che rende difficile la ricostruzione precisa della sua dottrina. Quasi tutto quello che abbiamo lo dobbiamo proprio a Diogene Laerzio, che nella sua *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi* include tre epistole dottrinali complete, inviate ad amici e discepoli (Erodoto, Meneceo e Pitocle): la *Lettera a Erodoto*, in cui esprime il suo pensiero sulla fisica; la *Lettera a Meneceo*, che tratta di etica; la *Lettera a Pitocle*, sulla conoscenza.

Lo stesso Diogene Laerzio riferisce di altre lettere, riportandone frammenti dopo la sua biografia: una, ad esempio, indirizzata a Leonzio, un'altra alla madre Cherestrata, dove si tratta dei sogni; a Polieno di Lampsaco, come attesta Lucio Anneo Seneca[15], e sono note ancora, da altre fonti, lettere a Ermarco[16], all'allieva Temista[17], a Idomeneo di Lampsaco[18], a Colote[19]. Frammenti di alcune lettere sono stati parzialmente ritrovati nelle iscrizioni fatte riprodurre da Diogene di Enoanda, epicureo del II o III secolo d.C., su una parete del portico della sua città natale, per oltre, fino al 1987, 209 frammenti, in particolare della Fisica e dell'Etica[20].

Altre opere

Di altre opere citate dalle fonti abbiamo frammenti più o meno estesi, spesso non testuali: *Su scelte e cose da evitare* (2 frammenti nell'edizione classica di Usener); *Dichiarazioni* (un frammento); *Antidoro*, in 2 libri (un frammento); *Sulla regalità* (2 frammenti); *Sui tipi di vita*, in 4 libri (9 frammenti); *Contro Democrito* (2 frammenti); *Problemi* (4 frammenti); *Sui doni e la gratitudine* (un frammento); *Sul destino* (un frammmento); *Grande Epitome* (3 frammenti); *Piccola Epitome* (un frammento); *Temista* (un frammento); *Contro Teofrasto* (almeno 2 libri, per 2 frammenti); *Sugli dei* (4 frammenti); *Sul criterio, o il canone* (due frammenti); *Metrodoro*, in 5 libri (1 frammento); *Sulla Santità* (3 frammenti); *Teorie sulle passioni, contro Timocrate* (un frammento); *Sulla ricchezza* (4 frammenti); *Sulla retorica* (12 frammenti); *Dottrina degli elementi* (12 libri, un frammento); *Simposio* (9 frammenti); *Sul fine* (6 frammenti); *Timocrate*, in 3 libri (2 frammenti).

Massime e testimonianze indirette

Diogene riporta sempre le *Massime capitali*, estratto divulgativo dalle opere maggiori (40 massime) e in altra tradizione manoscritta è giunto lo *Gnomologio Vaticano epicureo*, altra compilazione divulgativa. Certe massime di Epicuro sono ricordate anche da altri filosofi e scrittori, ad esempio nei *Colloqui con sé stesso* dell'imperatore romano Marco Aurelio che, pur essendo uno stoico, parla con molto rispetto e attenzione di lui[21].

Tuttavia la maggior parte delle informazioni sulla filosofia epicurea ci viene dalle fonti indirette, tra cui merita una menzione particolare Cicerone, che in gioventù era filosoficamente vicino all'epicureismo, e nel suo trattato *De finibus bonorum et malorum* fa esporre da un interlocutore (Torquato) una descrizione sistematica del pensiero di Epicuro e dei suoi discepoli,[22] grazie alla quale viene alla luce uno spessore filosofico non evidente nei frammenti a noi pervenuti. Inoltre il poema latino *De rerum natura* di Lucrezio ci restituisce un'immagine fondamentale della filosofia epicurea, sebbene non si possa trascurare l'indubbia componente di originalità dell'autore, che è più pessimista rispetto ad Epicuro (oltre ad essere molto più critico nei confronti della religione, al limite dell'ateismo),[23] così come interessanti sono i frammenti degli scritti di Filodemo ritrovati nella citata villa dei papiri a Ercolano. Descrizioni di concetti epicurei si trovano anche in alcune poesie di Quinto Orazio Flacco, poeta romano della corte di Augusto, ma di ispirazione epicurea[24].

In ogni caso, nel rifarsi alla tradizione indiretta bisogna ricordare che queste opere, per quanto attendibili, presentano una componente di parzialità dovuta al coinvolgimento sociale e politico degli autori, sia che l'intento fosse polemico (Cicerone o anche Plutarco[25]) o celebrativo (Lucrezio), che deve essere tenuto in considerazione se si vuole cercare di comprendere il più possibile il pensiero originale di Epicuro.

Il pensiero

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Epicureismo***.

(GRC)	(IT)
«Τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν.»	«Il male, dunque, che più ci spaventa, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è lei, e quando c'è lei non ci siamo più noi.»

(Epicuro, *Lettera sulla felicità (a Meneceo)*, 125, traduzione di Angelo Pellegrino, Stampa alternativa, Milano 1992.)

Canonica

Come prima cosa nella Lettera a Erodoto, Epicuro sottolinea come sia importante avere un modello di riferimento, una teoria, diremmo oggi, nella quale inquadrare i fenomeni studiati, e questo è possibile solo se si «riduce il complesso della dottrina in elementi e definizioni semplici».[26] Egli chiama questo metodo di ricerca, preliminare alla ricerca stessa, "canonica",[27] ovvero «scienza del canone»[28] che indica i principi fondamentali del pensare e dell'agire: canonica deriva infatti dalla parola "canone" (dal greco κανών -όνος, derivato di κάννα "canna", in latino *canon -ŏnis*, termine che indicò originariamente la canna, e quindi il regolo usato dagli artigiani[29] per eseguire misure). La canonica quindi vuole stabilire le regole del pensare. Le regole indicate dalla logica aristotelica sono, secondo Epicuro, delle semplici parole che di per sé non servono per chi vuole elaborare una teoria fisica, che dovrà invece ricorrere all'esperienza sensibile, tradotta in un modello che deve essere alla base di una scienza della natura.[28]

Il concetto di modello è effettivamente ciò che ha reso potente la scienza moderna, modello come qualcosa che si usa per spiegare la realtà, ma che non è la realtà: cioè un fenomeno può essere spiegato da un modello, ma non è il modello, anzi, un fenomeno può anche essere spiegato con modelli diversi, la cosa importante è che i diversi modelli siano in accordo con i dati sperimentali.[30] Dice Epicuro nella Lettera a Pitocle: «non bisogna infatti ragionare sulla natura per enunciati privi di riscontro oggettivo e formulazione di principi teorici, ma in base a ciò che l'esperienza sensibile richiede.»[31] Questa sarà poi la base teorica della scienza sperimentale.

Fisica

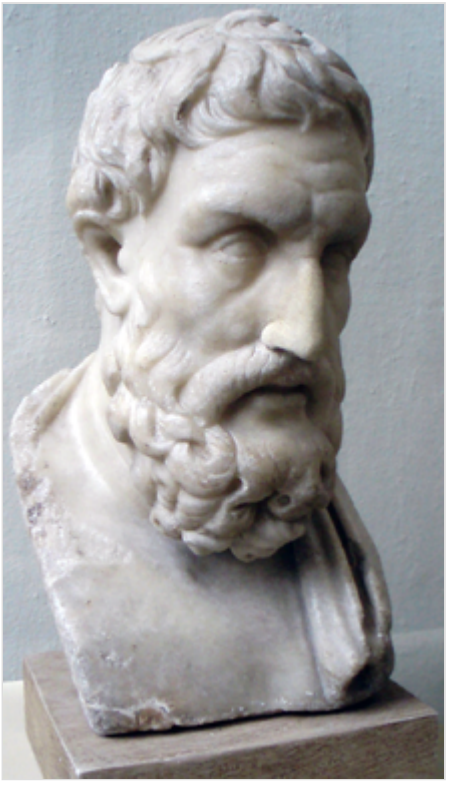
Epicuro riprende nella fisica la teoria atomistica – secondo la quale l'entità fondamentale della materia, l'atomo, esiste da sempre – di Democrito e Leucippo. Quest'ultimo, secondo le affermazioni di Epicuro riportate da Diogene Laerzio, non sarebbe mai esistito, ma viene clamorosamente smentito dai suoi stessi allievi in ambito campano. Nei *Papiri Ercolanensi*, infatti,[32] si parla di Leucippo e gli si attribuisce la *Grande cosmologia* negandola a Democrito, che se ne sarebbe preso arbitrariamente la paternità.[33]

La novità introdotta da Epicuro rispetto a Leucippo sta però nel fatto che egli non considera più la forma degli atomi ma il loro peso. Mentre per Leucippo il moto vorticoso degli atomi permetteva lo scontro e la formazione dei corpi, per Epicuro gli atomi, indeterminati di numero ma pur sempre finiti, eternamente si muovono per il loro stesso peso seguendo un percorso rettilineo per linee parallele in un vuoto a sua volta infinito.[33]

Questa concezione del moto degli atomi avrebbe comportato l'impossibilità dell'incontro degli atomi e la loro aggregazione nei corpi. Epicuro allora introduce nella sua teoria il fenomeno della deviazione (in greco παρέγκλισις, *parenklisis*, declinazione, inclinazione; in latino *clinamen*)[34] casuale che interviene nella caduta in verticale[35] degli atomi facendoli deviare dal loro percorso verticale determinandone così *collisioni* in base alle quali questi possano aggregarsi originando i corpi estesi.[33]

Su questa sorta di pioggia degli atomi l'intervento della deviazione può interrompere il fenomeno naturale che si stava formando dando luogo ad un altro diverso effetto. Nella causalità meccanica e deterministica della natura Epicuro salva così l'elemento della casualità nella formazione degli eventi naturali.[33]

Su sensazione e prolessi



Busto di Epicuro (Pergamonmuseum, Berlino).

Importante è anche la teoria della sensazione che il filosofo tratteggia. Gli stimoli sensoriali dei corpi sono il prodotto di "simulacri" (pellicole atomiche che si distaccano continuamente dai corpi conservandone la configurazione) che toccano gli organi di senso del soggetto percipiente, in particolare la vista. Scrive Epicuro:

> «La visione che in tal modo otteniamo, sia della forma, sia delle sue affezioni, per un atto di apprensione della mente o dei sensi, è la forma stessa del corpo solido risultante dalla presenza compatta del simulacro o dai residui di esso.[36]»

Nel processo conoscitivo l'uomo si avvale della prolessi, un'anticipazione delle future conoscenze originata dalle particolari esperienze sensibili fatte in passato e di cui conserviamo il ricordo che applichiamo ai dati empirici in atto.

> «Non potremmo ricercare ciò che è oggetto della nostra ricerca se prima non ne avessimo avuto conoscenza. [Grazie infatti alla prolessi] si pensa ai caratteri di ciò in base alle precedenti sensazioni.[37]»

Epicuro avverte che la sensazione che ricaviamo con la prolessi di per sé è sempre vera (ad esempio un ramo che immerso nell'acqua appare spezzato) l'errore dipende dal giudizio successivo che noi le attribuiamo.

> «Così non direi che la vista ci inganna quando da una grande distanza vede una torre piccola e rotonda, da vicino grande e quadrata, ma che è verace, sia quando l'oggetto appariva piccolo e di quella particolare forma, poiché veramente era tale essendosi consunti i contorni dei simulacri durante il movimento attraverso l'aria, sia quando invece grande e di forma diversa, poiché anche allora aveva tali caratteri; poiché l'oggetto non era lo stesso in ambedue i casi. Questo infatti è lasciato alla falsa opinione, pensare che la cosa che causava rappresentazioni fosse la stessa, sia vista da vicino che da lontano.[38]»

Il linguaggio

Per quanto concerne il linguaggio, riallacciandosi alle teorie di Prodico di Ceo, dei sofisti e di Platone nel suo *Cratilo*, Epicuro ritiene che il linguaggio abbia aspetti naturali e insieme convenzionali.

Rimanendo nell'ambito del suo atomismo egli pensa che, come accade per i corpi che sono diversi a seconda degli atomi che li hanno formati, così dall'incontro di "atomi linguistici", che esistono per natura e che sono gli stessi per tutti gli uomini, nascano diversi linguaggi che si formano per convenzione.

In particolare egli ritiene che ogni sensazione si possa esprimere in un suono, in «soffio che batte».[39] In base alle varie situazioni in cui gli uomini "soffiano" gli atomi linguistici, si verificano così diversi suoni che, convenzionalmente, formano nomi che sono diversi pur provenendo dalle stesse sensazioni. Non esistono quindi linguaggi inferiori come espressione di mancata civilizzazione, non ci sono lingue "barbare" ma queste sono tutte rappresentazioni della stessa razionalità che è alla base dei differenti modi convenzionali di esprimersi degli uomini.

La natura

Il pensiero scientifico di Epicuro presenta molti aspetti che ricordano il pensiero scientifico moderno, la cui nascita viene tradizionalmente fatta risalire a Galileo Galilei, ideatore del metodo sperimentale. Questo pensiero, come emerge anche nella versione organica tramandata da Lucrezio, anticipa con la sua versione dell'atomismo e dell'atomo indivisibile (da questo deriva il nome atomo dato alla particella della materia in fisica, anche se in realtà esso è divisibile in molte parti) perfino la moderna meccanica quantistica di 23 secoli dopo (e la fisica delle particelle, in cui il quanto è la rappresentazione di tutte le particelle indivisibili), verificata sperimentalmente; un esempio è l'esperimento di Rutherford del 1911, che provò che la materia era fatta per la maggior parte di vuoto, come sosteneva già l'epicureismo, inserendo questo concetto nella filosofia.[40]

Etica

Nell'etica Epicuro riprende concettualmente l'edonismo dei Cirenaici, ma mentre per questi il piacere è dinamicamente inteso come continua ricerca del piacere, sempre goduto effimeramente, per Epicuro è statico, assicurato cioè dalla eliminazione del dolore, avvenuta una volta per tutte, procurando così la salute dell'anima non più costretta ad un'affannosa ricerca del piacere. Un'anima che «è una sostanza corporea composta di sottili particelle»[41] cioè di atomi molto mobili. Grazie a questa concezione egli libera l'uomo

dalla paura della morte poiché, quando questa si verifica, il corpo, e con esso l'anima, ha già cessato di esistere e quindi cessa anche di provare sensazioni. Per questo motivo sarebbe stolto temere la morte come causa di sofferenza in quanto la morte è privazione di sensazioni.

La teodicea

Inoltre egli affronta anche la questione degli dei che, secondo Epicuro, non si occupano dell'uomo in quanto vivono negli *intermundia*, cioè in spazi situati fra gli infiniti mondi reali, e del tutto separati da questi; essi perciò non hanno esperienza dell'uomo. Affronta quindi la questione del male rispetto agli dei e procede per gradi:

- Gli dei non vogliono il male, ma non possono evitarlo (gli dei risulterebbero buoni ma impotenti, non è possibile).
- Gli dei possono evitare il male, ma non vogliono (gli dei risulterebbero cattivi, non è possibile).
- Gli dei non possono e non vogliono evitare il male (gli dei sarebbero cattivi e impotenti, non è possibile).
- Gli dei possono e vogliono; ma poiché il male esiste allora gli dei esistono ma non si interessano dell'uomo. Questa è la conclusione che Epicuro considera vera: gli dèi sono indifferenti alle vicende umane e si chiudono nella loro perfezione.[42]

Tali considerazioni di tipo fisico, cosmologico e teologico spingono Epicuro a considerare la felicità come coincidente con l'assenza di paure e timori che condizionano l'esistenza in modo negativo. Ritiene inoltre che il male derivi dai desideri che, se non appagati, generano insoddisfazione e quindi dolore, che possono essere artificiali e naturali (necessari e non necessari). È inoltre doveroso aggiungere che il motivo per cui Epicuro afferma che gli dei si disinteressino dell'uomo è che essi, nella loro beatitudine e perfezione, non hanno bisogno di occuparsi degli uomini. Affermare che per gli dei sia necessario occuparsi di qualcosa, in questo caso degli uomini, significherebbe dare un limite al potere immenso degli dei, che, invece, non hanno bisogno di interessarsi della vita terrena.

Il «tetrafarmaco o quadruplice rimedio»

Epicuro ritiene che la filosofia debba diventare lo strumento, il mezzo, teorico e pratico, per raggiungere la felicità liberandosi da ogni passione irrequieta.

> «Se non fossimo turbati dal pensiero delle cose celesti e della morte e dal non conoscere i limiti dei dolori e dei desideri, non avremmo bisogno della scienza della natura[43]»

Propone quindi un "quadrifarmaco"[44] capace di liberare l'uomo dalle sue quattro paure fondamentali:

TETRAFARMACO

Mali	Terapia
1) Paura degli dei e della vita dopo la morte	Gli dei sono perfetti quindi, per non contaminare la loro natura divina, non si interessano delle faccende degli uomini mortali e non impartiscono loro premi o castighi.
2) Paura della morte	Quando noi ci siamo ella non c'è, quando lei c'è noi non ci siamo più[45]
3) Mancanza del piacere	Esso è facilmente raggiungibile seguendo il calcolo epicureo dei bisogni da soddisfare, che saranno quelli fondamentali, e non

	quelli superflui
4) Dolore fisico	Se il male è lieve, il dolore fisico è sopportabile, e non è mai tale da offuscare la gioia dell'animo; se è acuto, passa presto; se è acutissimo, conduce presto alla morte, la quale non è che assoluta insensibilità. Per quanto riguarda i mali dell'anima Epicuro afferma che essi sono prodotti dalle opinioni fallaci e dagli errori della mente, contro i quali ci sono la filosofia e la saggezza.

Edonismo

Parte fondamentale dell'etica epicurea, comunque, è l'edonismo:

> «Non si è mai troppo vecchi o troppo giovani per essere felici.
> Uomo o donna, ricco o povero, ognuno può essere felice.[46]»

Epicuro ritiene che il sommo bene sia il piacere (ἡδονή, *edonè*). È necessario comprendere a fondo questo termine; Epicuro distingue due fondamentali tipologie di piacere: piacere catastematico (statico) e piacere cinetico (dinamico). Per piacere cinetico si intende il piacere transeunte, che dura per un istante e lascia poi l'uomo più insoddisfatto di prima. Sono piaceri cinetici quelli legati al corpo, alla soddisfazione dei sensi. Lucrezio poi definirà questo piacere come "voluptas", cioè il piacere erotico e materiale ma non necessario al raggiungimento della felicità. Il piacere catastematico è invece durevole, e consta della capacità di sapersi accontentare della propria vita, di godersi ogni momento come se fosse l'ultimo, senza preoccupazioni per l'avvenire. La condotta, quindi, deve essere improntata verso una grande moderazione: meno si possiede, meno si teme di perdere.

> «Dei desideri alcuni sono naturali e necessari, altri naturali e non necessari, altri né naturali né necessari, ma nati solo da vana opinione.[47]»

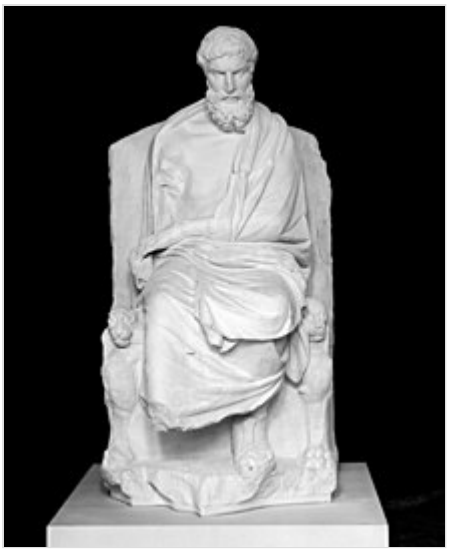
Epicuro elabora una specie di catalogazione dei bisogni che se soddisfatti procurano *eudemonia* (letteralmente "star insieme a un buon demone", "serenità"):

- Bisogni naturali e necessari, come ad esempio bere acqua per dissetarsi: questi soddisfano interamente poiché essendo limitati possono essere completamente colmati.
- Bisogni naturali ma non necessari: come ad esempio per dissetarsi bere vino, certo non avrò più sete ma desidererò bere vini sempre più raffinati e quindi il bisogno rimarrà in parte insoddisfatto.
- Bisogni né naturali né necessari, come ad esempio il desiderio di gloria e di ricchezze: questi non sono naturali, non hanno limite e quindi non potranno mai essere soddisfatti.

Da qui nacque l'accusa dei padri della Chiesa cristiani che Epicuro suggerisse uno stile di vita rozzo e materiale, indegno dell'uomo. In realtà Epicuro non indica quali debbano essere i bisogni naturali e necessari da soddisfare, poiché è demandato alla ragione dell'uomo stabilire quali per lui siano i bisogni essenziali, naturali da soddisfare. Come è stato commentato, per Cesare, ad esempio, poteva essere ininfluente il bisogno di mangiare e bere, mentre era veramente naturale e necessario soddisfare il suo ineliminabile desiderio di gloria.[48]

Epicuro paragona la vita ad un banchetto (metafora poi ripresa dallo stoico Epitteto), dal quale si può essere scacciati all'improvviso. Il convitato saggio non si abbuffa, non attende le portate più raffinate, ma sa accontentarsi di quello che ha avuto ed è pronto ad andarsene appena sarà il momento, senza alcun rimorso. Il piacere catastematico è profondamente legato ai concetti di atarassia (ἀταραξία) e aponia (ἀπονία).[49]

L'amicizia



Statua di Epicuro.

«Ogni amicizia è desiderabile di per sé anche se ha avuto il suo inizio dall'utilità.[50]»

Importante è quindi l'amicizia, intesa come reciproca solidarietà tra coloro che cercano insieme la serena felicità.

«Di tutte le cose che la sapienza procura in vista della vita felice, il bene più grande è l'acquisto dell'amicizia.[51]»

«L'amicizia trascorre per la terra annunziando a tutti noi di destarci per darci gioia l'un con l'altro.[52]»

L'amicizia sostituisce in un certo modo i rapporti sociali, poiché Epicuro contesta l'identificazione dell'uomo con il cittadino anche se riconosce l'utilità per la società delle leggi, che vanno rispettate poiché calpestandole non si può avere la certezza dell'impunità e quindi rimarrebbe il timore di un castigo, che turberebbe la serenità per sempre.[53] La politica è «un inutile affanno»; l'uomo dovrà invece essere contento del vivere appartato, secondo la concezione epicurea del "vivere nascostamente" ("vivi nascosto", in greco antico λάθε βιώσας, *lathe biosas*)[54]. Il disimpegno degli epicurei, che teorizzano una vita serena e ritirata, congiunto ad una interpretazione superficiale del concetto epicureo di "piacere", ha portato nei secoli ad una visione distorta dell'epicureismo, spesso associato all'edonismo egoistico o a quello dei cirenaici, con cui nulla ha a che fare. La filosofia epicurea si distingue al contrario per una notevole carica "illuministica" e morale: insegna a rifiutare ogni superstizione o pregiudizio in una serena accettazione dei propri limiti e delle proprie potenzialità.

L'etica epicurea quindi, come l'utilitarismo, è stata anche definita consequenzialista poiché identificherebbe il bene a seconda degli effetti dei propri comportamenti. Questa interpretazione è stata contestata poiché si fonderebbe su una singola frase della *Lettera a Meneceo*[55] non ripresa negli altri testi epicurei.[56]

Gli animali e il vegetarianismo

Inoltre, Epicuro critica l'antropocentrismo aristotelico, pur non rigettando il primato umano sugli animali, e sostiene che tutti gli esseri viventi sono dotati di sensibilità e ricercano il piacere come gli uomini, cercando di evitare il dolore[57]: dunque, a differenza dei platonici, il suo rispetto verso la vita animale si fonda su basi sensistiche e non prettamente religiose o filosofiche.

Epicuro non prescrisse il vegetarianismo; tuttavia, almeno secondo la testimonianza del platonico Porfirio di Tiro[58], egli era personalmente vegetariano e spinse i discepoli al rispetto per gli animali e ad una dieta priva di carni.[59][60][61] Nei frammenti a noi pervenuti delle sue opere, Epicuro raccomanda più volte di cibarsi

frugalmente, preferibilmente di pane, formaggio e acqua, come faceva lui stesso.[62]

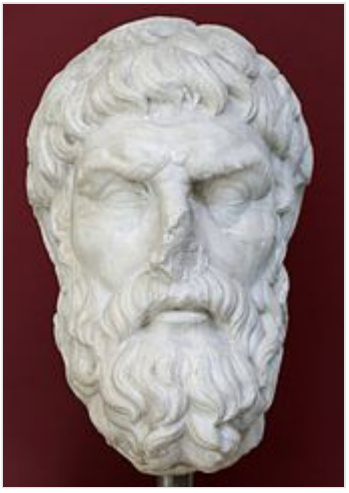
Fortuna

Epicuro, ancora in vita, aveva invitato i suoi discepoli a festeggiare il suo compleanno e aveva stabilito nel suo testamento che si continuasse a celebrarlo il decimo giorno di Gamelione, e che il ventesimo giorno di ogni mese gli epicurei si riunissero tra di loro per ricordare lui e il suo intimo amico Metrodoro. Plinio il Vecchio scrive che questa ricorrenza, poi chiamata "festa delle Icadi", era ancora celebrata nel I secolo d.C.[63]

Questa sacralità del personaggio si ritrova nelle espressioni di Tito Lucrezio Caro, che chiamava Epicuro «un Dio».[64] Nel poema *De rerum natura* scrive quattro "inni ad Epicuro" (detti anche "elogi" o "trionfi di Epicuro").[65]

> «E dunque trionfò la vivida forza del suo animo. E si spinse lontano, oltre le mura fiammeggianti del mondo. E percorse con il cuore e la mente l'immenso universo, da cui riporta a noi vittorioso quel che può nascere, quel che non può, e infine per quale ragione ogni cosa ha un potere definito e un termine profondamente connaturato. Perciò a sua volta abbattuta sotto i piedi la religione è calpestata, mentre la vittoria ci eguaglia al cielo.»
>
> (Lucrezio, *La natura delle cose*)

Nel II secolo d.C. Luciano di Samosata, sofista simpatizzante dell'epicureismo, si riferiva al maestro come «divino sacerdote della verità» e «liberatore di coloro che ne seguono le dottrine».[66]



Epicuro, copia romana di un originale greco (conservata al Museo Nazionale Romano).

Epicuro venne screditato dalle scuole rivali, *in primis* dai platonici, e poi dai cristiani, a causa del suo materialismo e della teoria del piacere. Nel Medioevo la parola "epicureo" era sinonimo di "ateo, irreligioso ed eretico": in tal senso è usata da Dante Alighieri, che condanna come epicurei Cavalcante dei Cavalcanti (padre del suo collega Guido Cavalcanti), l'imperatore Federico II e Farinata degli Uberti (il quale probabilmente era in realtà un simpatizzante del catarismo); tutti e tre personaggi per cui prova stima umana e politica, ma che condanna dal punto di vista ideologico[67], mentre il materialista semplice Democrito è invece collocato stranamente tra i giusti pagani del Limbo, anche se biasimato per la sua teoria del mondo creato con casualità.[68]

Saranno il Rinascimento umanistico, tranne le correnti neoplatoniche, e l'abate Pierre Gassendi nel XVII secolo, a rivalutare il suo pensiero. In particolare Gassendi, nel *Syntagma philosophiae Epicuri* del 1649 ("Compendio della filosofia di Epicuro"), interpretava la filosofia epicurea in senso cristiano e se ne serviva per respingere l'astratta metafisica cartesiana. Proponendolo come maestro di vita e di morale, attingeva al suo pensiero nella polemica anti-scolastica e anti-platonica. Nelle discussioni circa la nuova visione scientifica dell'universo affermava che l'atomismo epicureo, ponendo il *vuoto*, fosse l'unica filosofia compatibile con la realtà scientifica che si andava allora delineando.[69][70] Epicuro è stato considerato come uno dei precursori anche dall'utilitarismo.

L'epicureismo fu, poi, stimato anche da vari intellettuali illuministi, come il barone d'Holbach[71] e Julien Offray de La Mettrie (autore del *Sistema di Epicuro*), e in epoca successiva da Ugo Foscolo[72], Giacomo Leopardi, Percy Bysshe Shelley[73], Karl Marx, Arthur Schopenhauer[74], Friedrich Nietzsche.

Note

1. ^ Philosophical Dictionary – Epicurus (http://maartens.home.xs4all.nl/philosophy/Dictionary/E/Epicurus.htm) Archiviato (https://web.archive.org/web/20131221131548/http://maartens.home.xs4all.nl/philosophy/Dictionary/E/Epicurus.htm) il 21 dicembre 2013 in Internet Archive..
2. ^ Come molte parole, dal passaggio dal greco al latino, e alle lingue derivate, l'accento viene pronunciato diversamente: in greco dovrebbe essere più simile ad "Epícuro", mentre in italiano è pronunciato solitamente "Epicúro".
3. ^ G.Calogero, *Enciclopedia Italiana Treccani* alla voce "Nausifane di Teo"
4. ^ C. Dal Monte, *Ethos e Kairos. Un percorso etico dai sofisti all'economia globale*, Roma 2010, p.55.
5. ^ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, alla voce corrispondente
6. ^ Gli epicurei il giorno 20 di Gamelione festeggiavano il compleanno del maestro, come ricordato anche da Filodemo di Gadara in un epigramma: *Antologia Palatina*, XI 44.
7. Diogene Laerzio, X 14.
8. ^ Epicuro e la teoria del piacere (https://lamenteemeravigliosa.it/epicuro-e-la-teoria-del-piacere/)
9. ^ Diogene Laerzio, X 1-4.
10. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*
11. ^ Diogene Laerzio, X 3.
12. ^ Diogene Laerzio (X 28) afferma che morì in età di 72 anni, quindi si suppone che sia morto proprio nel 270, dopo aver già compiuto gli anni, il 10 febbraio.
13. ^ X 26-27.
14. Diogene Laerzio, *cit.*, Libro X, 27-28.
15. ^ Seneca, *Epistole a Lucilio*, XVIII 9 e frr. 155-160 Usener.
16. ^ Frr. 121-122 Usener.
17. ^ Frr. 124-127 Usener.
18. ^ Frr. 127-138 Usener.
19. ^ Frr. 140-142 Usener.
20. ^ In *Enciclopedia Treccani* alla voce "Diogene di Enoanda".
21. ^ Marco Aurelio, *Colloqui con se stesso*, IX, 41.
22. ^ *De finibus bonorum et malorum* I, 5-6.
23. ^ *L'epicureismo*, su *spazioinwind.libero.it*. URL consultato il 16 dicembre 2013.
24. ^ *Orazio – Quinto Orazio Flacco*, su *summagallicana.it*. URL consultato il 16 dicembre 2013.
25. ^ Plutarco, *Non è possibile vivere felici secondo Epicuro* e altre brevi opere polemiche contro le filosofie non platoniche.
26. ^ *Lettera a Erodoto*, Intr. e 1
27. ^ κανονικη è un termine inventato da Epicuro per designare l'epistemologia come ramo della filosofia. (Elizabeth Asmis, "Epicurean epistemology", capitolo 8 di Keimpe Algra et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 1999, p. 261)
28. *Lettera a Erodoto*, *ibidem*
29. ^ *Vocabolario Treccani* alla parola "canone"
30. ^ Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Volume 1,Utet, 1946, p.172

31. ^ *Lettera a Pitocle* 86, 87
32. ^ Vol. Herc. coll. alt. VIII 58-62 fr. 1
33. Diogene Laerzio, *op. cit.*
34. ^ Il termine *clinamen*, l'equivalente latino della parola greca, compare con un significato più chiaro, nel II libro (verso 292) del *De Rerum Natura* di *Lucrezio* che scrive: "*... id facit exiguum clinamen principiorum.*" precisando col termine *inclinazione* quanto già affermato ai versi 243-262.
35. ^ *Lettera a Erodoto*, 43
36. ^ *Lettera a Erodoto* 50
37. ^ Diogene Laerzio 10.33
38. ^ Sesto Empirico (*Adv. mathem.*, VII 204-209 = Usener, 247) in Francesca Guadalupe Masi, *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera "Sulla Natura"* , Academia Verlag, 2006
39. ^ In Francesco Adorno, *La fisica di Epicuro – Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche* (https://web.archive.org/web/20180102175816/http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=396)
40. ^ *Odifreddi: così parlò Lucrezio, profeta dei buchi neri*, su *lastampa.it*. URL consultato l'11 dicembre 2018 (archiviato dall'url originale il 14 dicembre 2018).
41. ^ *Lettera a Erodoto*, 63
42. ^ Fr. 374 Usener; la fonte è Lattanzio, *De Ira Dei* (*La Collera di Dio*), 13, 20-21.
43. ^ *Massime capitali*, 11
44. ^ Il termine tetrafarmaco indicava in origine, in Grecia, un vero composto medicinale realizzato con cera, sego, pece e resina. (In Margherita Isnardi Parente (a cura di), *Stoici antichi*, Torino, Utet Libri, 2013)
45. ^ «Il male, dunque, che più ci spaventa, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è lei, e quando c'è lei non ci siamo più noi.» (Lettera a Meneceo)
46. ^ *Lettera a Meneceo* in Elena Maggio, *Il senso della vita. La filosofia classica ed ellenistica*, Armando Editore, 2003 p.59
47. ^ *Lettera a Meneceo*, 127
48. ^ Julia Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, 1998 p.265 e sgg
49. ^ *Lettera a Meneceo*
50. ^ *Sentenze Vaticane*, 23
51. ^ *Mass. Cap.* 27
52. ^ *Sent. Vat.* 52
53. ^ *Manuale di filosofia Dalle origini a oggi*, ed. Lulu.com, p.65
54. ^ *Manuale di filosofia Dalle origini a oggi*, *ibidem*
55. ^ "Ogni piacere dunque è bene per sua intima natura, ma noi non li scegliamo tutti. Allo stesso modo ogni dolore è male, ma non tutti sono sempre da fuggire. Bisogna giudicare gli uni e gli altri in base alla considerazione degli utili e dei danni".
56. ^ Julia Annas, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, 1998 p.459 e sgg.
57. ^ *Antropocentrismo e Cosmocentrismo nel pensiero antico*, su *mclink.it*. URL consultato l'11 dicembre 2018 (archiviato dall'url originale il 25 novembre 2010).
58. ^ Porfirio parla della tendenza degli epicurei al vegetarianismo nel trattato *Sull'astinenza dalle carni animali*
59. ^ The hidden history of greco-roman vegetarianism (http://advocacy.britannica.com/blog/advocacy/2010/08/the-hidden-history-of-greco-roman-vegetarianism/)
60. ^ Epicurus on IVU (https://ivu.org/history/greece_rome/epicurus.html)

61. ^ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1965, pag. 50
62. ^ G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, 54.
63. ^ Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, 2001, p.383
64. ^ Lucrezio, *De rerum natura*, vv. 1 e sgg.
65. ^ La sconfitta della *religio*: elogio di Epicuro (http://www.edurete.org/pd/sele_art.asp?ida=3557)
66. ^ Luciano, *Alessandro o il falso profeta*, 61
67. ^ Dante, *Inferno*, canto X, vv. 13-15: "Suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti i suoi seguaci / che l'anima col corpo morta fanno"
68. ^ Dante, *Inferno*, Canto IV, v. 136: «Democrito, che'l mondo a caso pone»
69. ^ *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, alla voce "Gassendi"
70. ^ Cfr. *Sapere.it* alla voce "Gassendi" (http://www.sapere.it/enciclopedia/Gassendi,+Pierre.html)
71. ^ *Il buon senso*, 57
72. ^ Il materialismo di Foscolo (http://maspo.altervista.org/mate.htm)
73. ^ *Essay on Christianity* (http://terpconnect.umd.edu/~djb/shelley/christianity1880.html)
74. ^ *Consigli sulla felicità* da *Aforismi sulla saggezza del vivere*, in *Parerga e paralipomena*; edizione Mondadori dei *Consigli*, pag. 17-18

Bibliografia

Edizioni e traduzioni

- Hermann Usener (edidit), *Epicurea*, Lipsiae 1887 (rist. Roma 1963; Stutgardiae 1966) e, con trad. it. a cura di I. Ramelli, Milano 2002; trad. it. di L. Massa Positano, senza testo greco a fronte, Padova 1969.
- Epicuro, *Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, a cura di Ettore Bignone, Bari, Laterza, 1920. Ospitato su Internet Archive.
- Hermann Usener, *Glossarium Epicureum*, a cura di Marcello Gigante e W. Schmid, Roma 1977.
- Carlo Diano, *Epicuri Ethica* (edidit adnotationibus instr. C.D. Florentiae, in aedibus Sansonianis, 1946.
- Carlo Diano, *Lettere di Epicuro e dei suoi nuovamente o per la prima volta edite da C.D.*, Firenze, Sansoni 1946.
- Carlo Diano, *Scritti epicurei,* Firenze 1974.
- Carlo Diano, *Epicuro, Scritti morali,* BUR Milano 1987, 2021.
- Epicuro, *Opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di Graziano Arrighetti, Torino 1960.
- Epicuro, *Opere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Torino 1974.
- Epicuro, *Sulla natura libro II*, edizione, traduzione e commento a cura di G. Leone, Napoli 2012.
- Epicuro, *Epistola a Erodoto*, Introduzione di Emidio Spinelli, Traduzione e commento di Francesco Verde, Roma 2010.
- Epicuro, *Lettera sulla felicità. Massime capitali. Testo greco a fronte*, traduzione di M. Lazzati, Roma 2010.
- Epicuro, *Lettera sulla felicità*, traduzione di Angelo Pellegrino, Roma 1992.

- Anna Angeli, "Lettere di Epicuro dall'Egitto (POxy lxxvi 3077)", *Studi di Egittologia e di Papirologia*, 20, 2013, pp. 9–31.
- Graziano Arrighetti, Marcello Gigante, "Frammenti del libro undicesimo 'Della natura' di Epicuro (PHerc. 1042)", *Cronache Ercolanesi*, 7, 1977, pp. 5–8.
- Raffaele Cantarella, Graziano Arrighetti, "Il libro *Sul tempo (PHerc.* 1413) dell'opera di Epicuro 'Sulla natura'", *Cronache Ercolanesi*, 2, 1972, pp. 5–46.
- Simon Laursen, "The Early Parts of Epicurus, 'On Nature', 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 25,1995, pp. 5–109.
- Simon Laursen, "The Later Parts of Epicurus, 'On Nature', 25th Book", *Cronache Ercolanesi*, 27,1997, 00. 5–83.
- Giuliana Leone, "Epicuro, 'Della natura', libro XIV", *Cronache Ercolanesi*, 14, 1984, pp. 17–107.
- Giuliana Leone, "Epicuro, 'Della natura', libro XXIV (PHerc. 1431)", *Cronache Ercolanesi*, 32, 2002, pp. 7–135.
- Claire Millot, "Epicure 'De la nature' livre XV", *Cronache Ercolanesi*, 7, 1977, pp. 9–39.
- David Sedley, "Epicurus, 'On Nature', Book XXVII", *Cronache Ercolanesi*, 3, 1973, pp. 5–83.

Fonti secondarie

- Marco Tullio Cicerone, *De finibus bonorum et malorum*, p.e. in traduzione di Stefanuto A., Milano 2000. ISBN 88-8144-805-X.
- Diogene di Enoanda, *I frammenti di Diogene di Enoanda*, Licosa 1984.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milano 2005.
- Tito Lucrezio Caro, *Sulla natura delle cose*, a cura di A. M. Esolen, Baltimore 1995. ISBN 0-8018-5055-X.
- Marco Aurelio, *Colloqui con sé stesso (pensieri)*, Traduzione e note di Enrico V. Maltese, Milano 1993 (II ed. 1999).

Studi

- V. E. Alfieri, *Gli atomisti*, Bari 1936.
- V. E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Firenze 1953 (seconda edizione riveduta Galatina 1979).
- E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca, Cornell University Press, 1984.
- C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
- E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze 1936 (nuova edizione Milano 2007).
- Carlo Diano, *La psicologia di Epicuro*, Roma, 1939.
- Carlo Diano, *La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni.* Firenze 1943.
- Carlo Diano, *La filosofia del piacere e la società degli amici*, Padova, 1962.
- Carlo Diano, *Epikur und die Dichter; ein Dialog zur Poetik Epikurus*, Bonn 1967.
- J. Fallot, *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro*, Torino 1977.
- J. Fish, K. R. Sanders, (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011.
- D. Fusaro, *La farmacia di Epicuro. La filosofia come terapia dell'anima*, Padova 2006 (prefazione di Giovanni Reale).
- Carlos García Gual, *Epicuro*, Alianza Editorial, 2002 ISBN 84-206-4094-8.
- A. Gigandet, P.-M. Morel (eds.), *Lire Épicure et les épicuriens*, Parigi 2007.

- H. Jones, *La tradizione Epicurea. Atomismo e materialismo dall'Antichità all'Età Moderna*, Genova 1999.
- W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il bios di Epicuro in Diogene Laerzio. Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Roma 2015.
- M. Onfray, *Le saggezze antiche. Controstoria della filosofia I*, Roma 2007.
- D. Pesce, *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari 1981.
- D. Pesce, *Saggio su Epicuro*, Roma-Bari 1974.
- F. Verde, *Elachista. La dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, Leuven University Press 2013.
- F. Verde, *Epicuro*, Roma 2013.
- J. Warren, *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge 2009.
- E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci*, vol. IV, *La Filosofia post-aristotelica*, voll. IV e VI, Firenze 1968.

Voci correlate

- Lettera a Erodoto
- Lettera a Meneceo
- Lettera a Pitocle
- Epicureismo
- Paradosso di Epicuro

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Epicuro**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Epicuro**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Epicuro**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Epicuro (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Epicurus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Epicuro*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *EPICURO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Epicuro*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Epicuro*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Carlo Diano, *Epicurus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Epicuro*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opere di Epicuro*, su *Liber Liber*.
- *Opere di Epicuro* / *Epicuro (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Epicuro*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Epicuro*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Epicuro*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Epicuro* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Epicuro* (personaggio), su *Goodreads*.

- (EN) David Konstan, *Epicurus*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Tim O'Keefe, *Epicurus (341—271 B.C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Testi in italiano

- *Lettera di Epicuro a Meneceo (c.d. "lettera sulla felicità")*, su *percorsiinteriori.it*.
- *Lettera di Epicuro a Erodoto* (PDF), su *sentieridellamente.it*. URL consultato il 16 dicembre 2013 (archiviato dall'url originale il 16 dicembre 2013).
- *Massime capitali*, su *epitteto.com*. URL consultato il 4 dicembre 2017 (archiviato dall'url originale il 5 dicembre 2017).
- *Massime* (PDF), su *ousia.it* (archiviato dall'url originale il 2 aprile 2016).
- Mario Rapisardi, *Della Morale Epicurea*, su *it.wikisource.org*.

Approfondimenti

- *Epicurus.info – Raccolta di testi di Epicuro e sull'epicureismo*, su *epicurism.info*.
- (EN) *Epicurean Resources*, su *epicurus.net*.
- *Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi – Pubblicazioni*, su *cispe.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 64141756 (https://viaf.org/viaf/64141756) · ISNI (EN) 0000 0001 2136 6309 (http://isni.org/isni/0000000121366309) · SBN CFIV004642 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV004642?core=autoriall) · BAV 495/41961 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_41961) · CERL cnp00394680 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00394680) · Europeana agent/base/197 (https://data.europeana.eu/agent/base/197) · ULAN (EN) 500258979 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500258979) · LCCN (EN) n79121664 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79121664) · GND (DE) 118530585 (https://d-nb.info/gnd/118530585) · BNE (ES) XX1022011 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1022011) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1022011) · BNF (FR) cb13091438g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb13091438g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13091438g) · J9U (EN, HE) 987007260978705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260978705171) · NSK (HR) 000417947 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000417947) · NDL (EN, JA) 00620634 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620634) · CONOR.SI (SL) 89601379 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/89601379) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79121664 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79121664)

Portale Antica Grecia | Portale Biografie
Portale Ellenismo | Portale Filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Epicuro&oldid=138245038"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 23:33.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pirrone

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Pirrone (disambigua)**.*

Pirrone (in greco antico: Πύρρων[?], *Pýrrōn*; Elide, 365 a.C. circa – 275 a.C. circa) è stato un filosofo scettico greco antico dell'Elide orientale [1].

Pirrone

Il suo metodo critico avrebbe poi dato il nome di scetticismo all'indirizzo filosofico che ne faceva uso sistematico. Questo metodo non va confuso con quello della sofistica, a cui Pirrone si dichiarava ostile.[2] Inoltre, lo scetticismo pirroniano si distingue nettamente dall'omonimo scetticismo attuato da David Hume nel XVIII secolo ed infatti, per evitare confusioni, si preferisce spesso il nome di pirronismo per indicarne la forma originaria. Pirrone di Elide visse in semplicità e morì molto vecchio dopo aver seguito Alessandro Magno in Asia, avendo così occasione di conoscere i modi di pensare del mondo.

Indice

Vita
Pensiero
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Pirrone attraversa un mare

Vita

Nato fra il 365 e il 360 a.C., Pirrone, secondo Diogene Laerzio che cita Apollodoro, fu inizialmente un pittore e alcune sue pitture erano visibili nel ginnasio di Elide. In seguito si indirizzò alla filosofia entrando in contatto dapprima con i maestri delle Scuole socratiche (in particolare con la dialettica megarica tramite Brisone, allievo di Stilpone) e poi con l'opera di Democrito, grazie ad Anassarco.

Pirrone, insieme con l'amico Anassarco, seguì la spedizione di Alessandro Magno verso Oriente, e studiò in India tra i gimnosofisti e tra i magi in Persia. Dalla filosofia orientale apprese il valore e la prassi di una vita ascetica e solitaria, libera dalle passioni.[3] Ritornato a Elide, visse in modo frugale, ma fu molto stimato

dagli abitanti della sua città natale e anche dagli ateniesi, che gli concessero i diritti di cittadinanza. Le sue dottrine - poiché egli non lasciò nulla di scritto, a parte un carme in onore di Alessandro - sono note principalmente tramite frammenti di *Silloi* (o versi satirici) del suo allievo Timone di Fliunte.

Pensiero

Il principio essenziale del suo pensiero è sintetizzato dal termine **acatalessia**, che si traduce come l'impossibilità della conoscenza delle cose nella loro intima natura.

Contro ogni affermazione, un principio contraddittorio può essere espresso con egual ragione. Secondariamente, è necessario per questo fatto mantenere un atteggiamento di sospensione dell'intelletto, o, come espresse il concetto Timone, nessuna proposizione può essere conosciuta come migliore di un'altra. In terzo luogo, questi risultati sono applicati alla vita in generale. Pirrone conclude che, dato che nulla può essere conosciuto, l'unico atteggiamento adatto alla vita è l'atarassia, libertà dalle preoccupazioni, «l'assenza di turbamento che consegue dalla sospensione del giudizio. Per lo scettico antico l'apparire delle cose è incerto, e non c'è nulla che possa venir dichiarato vero in sé. Ma lo scetticismo non è dubbio metodico su tutto; consiste solo nel rifiuto di ritenere vere, dogmaticamente, realtà incerte».[4]

L'impossibilità della conoscenza, anche riguardo alla nostra stessa ignoranza o dubbio, dovrebbe indurre l'uomo saggio a ritirarsi in sé stesso, evitando qualsiasi eccessiva propensione o partecipazione per un'attività particolare, e praticando il controllo sulle emozioni, che non hanno fondamento nella realtà e appartengono al mondo delle vane fantasie. Questo scetticismo drastico è la prima e più totale interpretazione di agnosticismo nella storia del pensiero. I suoi risultati etici possono essere confrontati con la tranquillità ideale degli stoici e degli epicurei.

La via propria del saggio, diceva Pirrone, è di farsi tre domande. Per prima cosa dobbiamo chiederci cosa sono le cose e come esse sono costituite. Secondariamente, ci chiediamo come noi siamo legati a queste cose. In terzo luogo, ci domandiamo come dovrebbe essere il nostro atteggiamento nei loro confronti. Riguardo a cosa sono le cose, possiamo solo rispondere che non sappiamo nulla. Noi sappiamo solo come le cose ci appaiono, ma sulla loro essenza intrinseca siamo ignoranti.

La stessa cosa appare differentemente a persone differenti, e di conseguenza è impossibile sapere quale opinione è corretta. La diversità di opinioni fra i saggi come fra gli ignoranti, dimostra ciò. Noi possiamo avere opinioni, ma la certezza e la conoscenza sono impossibili. Di conseguenza il nostro atteggiamento verso le cose (la terza domanda) deve essere la completa sospensione del giudizio. Non possiamo essere certi di nulla, neanche delle affermazioni più banali.

Note

1. ^ *Dizionario di filosofia Treccani* (2009)
2. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IX 69
3. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi* IX 61

4. ^ Salvatore Giammusso, *Individuo, tradizioni e pluralismo dei valori. Per un'interpretazione critica dello scetticismo morale contemporaneo*, sta in *Archivio della cultura* diretto da Fulvio Tessitore, II / 1989, Morano Editore S.p.A., Napoli 1989, p. 254.

Bibliografia

Fonti

- Pirrone, *Testimonianze*, Testo e traduzione a cura di Fernanda Decleva Caizzi, Napoli, Bibliopolis, 1981.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2005, libro IX.

Studi

- K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield (a cura di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- J. Annas, J. Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, New York, Oxford University Press, 2000.
- M. Burnyeat (a cura di), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- M. Burnyeat, M. Frede (a cura di), *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapoli, Hackett, 1997.
- R. J. Hankinson, *The Sceptics*, New York, Routledge, 1995.
- A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- A. A. Long, D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Giovanni Reale, *Il dubbio di Pirrone. Ipotesi sullo scetticismo*, Padova, Il Prato, 2009.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pirrone**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pirrone**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pirrone (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Pyrrho?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Pirróne di Elide*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *PIRRONE di Elide*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Pirrone di Elide*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Pirróne di Èlide*, su *sapere.it*, De Agostini.

- (EN) *Pyrrhon Of Elis*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pirrone*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pirrone*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Richard Bett, *Pyrrho*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 30906240 (https://viaf.org/viaf/30906240) · ISNI (EN) 0000 0004 4932 0136 (http://isni.org/isni/0000000449320136) · CERL cnp00539349 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00539349) · Europeana agent/base/145429 (https://data.europeana.eu/agent/base/145429) · LCCN (EN) n83018254 (http://id.loc.gov/authorities/names/n83018254) · GND (DE) 118819593 (https://d-nb.info/gnd/118819593) · BNE (ES) XX1409264 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1409264) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1409264) · BNF (FR) cb12382119s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12382119s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12382119s) · J9U (EN, HE) 987007304665905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007304665905171) · WorldCat Identities (EN) viaf-30906240 (https://www.worldcat.org/identities/viaf-30906240)

Portale Antica Grecia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pirrone&oldid=131412235"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 9 gen 2023 alle 11:05.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Enesidemo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando Enesidemo, pseudonimo del filosofo tedesco G.E. Schulze, vedi **Gottlob Ernst Schulze**.*

Enesidemo di Cnosso (in greco antico: Αἰνησίδημος[?], *Ainēsídēmos*; Cnosso, 80 a.C. circa – Alessandria d'Egitto, 10 a.C. circa) è stato un filosofo scettico greco antico.

Lo scopo generale della sua opera è quello di stabilire che nulla può essere compreso in modo stabile né mediante la sensazione, né mediante il pensiero; per questo motivo, egli sostiene che né i pirroniani né gli altri filosofi conoscono la verità delle cose.

Indice

Vita e opere
I tropi
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Vita e opere

Fece parte dell'Accademia platonica che, dal tempo di Arcesilao fino a Carneade, ebbe un indirizzo scettico. Al tempo di Enesidemo, l'Accademia si divise in fazioni contrastanti, finendo per abbandonare l'indirizzo scettico, allora seguito, a favore di forme di pensiero proprie degli stoici. Uno dei capi, o scolarchi, dell'Accademia, Filone di Larissa, tornò a una forma di scetticismo moderato accettando molte convinzioni e conoscenze, per quanto ritenute non certe, mentre un successivo scolarca, Antioco di Ascalona, propose una filosofia dogmatica e sincretistica dal momento che, secondo lui, il primo Platone, gli stoici e molti altri filosofi avrebbero sostenuto le stesse cose.

Enesidemo, non accettando che l'Accademia fosse divenuta una scuola a indirizzo stoico, intorno al 43 a.C. fondò una propria scuola ad Alessandria, facendo riferimento alla scuola scettica di Pirrone. Scrisse otto libri di *Discorsi pirroniani* andati perduti.

Per il suo tentativo di riportare lo scetticismo alla genuina impostazione di Pirrone, Enesidemo fu chiamato il "secondo fondatore della scuola scettica".

I tropi

Elencò dieci tropi (*trópoi*), cioè modi, argomenti fondamentali che vogliono dimostrare la necessità di sospendere il giudizio su ogni questione. Così li presenta Sesto Empirico

> «Il primo modo è quello secondo il quale per la differenza fra gli animali non si hanno uguali rappresentazioni dalle stesse cose. È naturale che disuguaglianze e diversità... producano grandi contrasti di affezioni... e grandissima discordia di rappresentazioni. E se le stesse cose appaiono dissimili per la diversità fra gli animali, potremo anche dire quale appaia a noi l'oggetto ma sospenderemo il giudizio su quale sia esso in realtà. Poiché non potremo essere noi giudici delle rappresentazioni nostre e di quelle degli animali, essendo noi stessi parte in causa, e per ciò più bisognosi di un giudice, che capaci di giudicare.
>
> Il secondo modo…deriva dalla differenza fra gli uomini. Perché se anche per ipotesi si conceda che siano più credibili gli uomini delle bestie, troveremo, a causa delle differenze che esistono fra di noi, indotta una sospensione del giudizio. Delle due parti di cui si dice che l'uomo sia composto, l'anima e il corpo, per ognuna di queste differiamo fra noi…Perciò anche nel desiderare e fuggire le cose c'è molta differenza…e della grande, anzi infinita differenza fra le menti degli uomini è massima prova la discrepanza fra le affermazioni dei dogmatici…anche riguardo a cosa si debba cercare o evitare…anche per questo sarà indotta la sospensione del giudizio. .
>
> …esaminiamo il terzo modo…proveniente dalla differenza fra le sensazioni. Che differiscano fra loro le sensazioni è evidente: le pitture alla vista paiono aver rientranze e sporgenze, non certo al tatto. Il miele appare gradevole alla lingua per alcuni, sgradevole agli occhi.... Perciò quale sia in realtà ognuna di queste cose, non possiamo dire; possiamo dire quale ci appaia di volta in volta.... E non riuscendo i sensi a comprender gli oggetti, neppur la mente ci riesce. Sicché anche per questo discorso pare concludersi la sospensione sugli oggetti esterni.
>
> …prendiamo anche il quarto modo, detto delle circostanze…nei casi dello stato naturale o innaturale, della veglia e del sonno, dell'età, del muoverci o star fermi, dell'odiare o amare, affamati o sazi, ubriachi o astemi, delle predisposizioni, dell'aver coraggio o paura, dolore o gioia. Essendoci così grandi disuguaglianze…è forse facile dire quale appaia ciascun oggetto, non quale sia.
>
> Il quinto modo riguarda le posizioni, intervalli di tempo e luoghi, poiché per ognuno di questi le stesse cose appaiono differenti. Per esempio lo stesso portico visto da un'estremità pare restringersi, visto stando a metà sembra tutto uguale… lo stesso remo, immerso in parte in acqua sembra spezzato, visto fuori dell'acqua sembra diritto…il collo di una colomba, se diversamente inclinato, sembra di colore diverso. Siccome tutti i fenomeni si vedono in un luogo, in un intervallo, in una posizione…siamo costretti anche da ciò ad arrivare alla sospensione.
>
> Il sesto modo riguarda le mescolanze: …poiché nessun oggetto si coglie in sé stesso, ma almeno con altro, si può ben dire qual è la mescolanza dell'oggetto con ciò che viene percepito insieme; ma non quale sia l'oggetto in sé…
>
> Il settimo modo riguarda le quantità e costituzioni degli oggetti, intendendo per costituzioni le composizioni…per esempio, i granelli di sabbia, presi a uno a uno, paiono ruvidi, messi in un mucchio danno impressione di morbidezza. Così il rapporto di quantità e costituzione confonde la percezione degli oggetti.

> L'ottavo modo è quello della relazione…Questo si dica in due sensi: rispetto al giudicante e rispetto alle cose percepite insieme. Che tutto è relativo s'è già detto, rispetto al giudicante, che tutto appare relativo a un dato animale, a un dato uomo, a un dato senso, a una data circostanza; rispetto alle cose percepite insieme, che tutto appare relativo a una data mescolanza, località, composizione, quantità, posizione.
>
> Del nono modo, della continuità o rarità degli incontri, diciamo questo: il Sole è certo molto più impressionante di una cometa; ma poiché vediamo continuamente il Sole e raramente una cometa, noi dalla cometa siamo colpiti tanto da crederla un segno divino, mentre dal Sole non siamo per niente impressionati…possiamo anche dire quale ci appaia ciascuna cosa a seconda della continuità o rarità degli incontri, ma non quale sia, nudo e crudo, ciascuno degli oggetti esteriori.
>
> Il decimo modo che attiene specialmente ai fatti morali, riguarda l'educazione, i costumi, le leggi, le credenze mitiche e le opinioni dogmatiche… Non possiamo dire quale sia di sua natura un oggetto, ma quale appaia a seconda dell'educazione, della legge, del costume ecc. Anche per ciò dobbiamo sospendere il giudizio sulla natura della realtà esterna.»
>
> (Sesto Empirico *Schizzi pirroniani*, I, 210)

Grazie a questi tropi, Enesidemo giunge ad una completa relativizzazione sia del sapere che del comportamento dell'uomo. Egli mette infatti in rilievo le differenze che sussistono tra gli esseri viventi, tra i regimi politici, tra le varie condotte della vita, tra le costumanze, tra le leggi, e dice pure che i sensi umani sono deboli, che la conoscenza viene condizionata da molte cose esteriori quali le distanze, le grandezze, i movimenti e oltre a ciò dal fatto che non si trovano nelle medesime i giovani e gli anziani, quelli che sono svegli e quelli che dormono, concludendo che l'uomo non ha percezione di nulla allo stato di semplicità o purezza. Infatti a suo avviso tutte le cose sono confuse e vanno considerate come relative.

Bibliografia

- Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1988.
- Emidio Spinelli, *Enesidemo e la corporeità del tempo*, in *Il concetto di tempo*, a cura di Giovanni Casertano, Atti del XXXIII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Loffredo, Napoli, 1997
- Emidio Spinelli, *Istanze anti-metafisiche nel pirronismo antico. Enesidemo, Sesto Empirico e il concetto di causa*, in G. Movia, *Alessandro di Afrodisia e la "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 2003

Voci correlate

- Agrippa (filosofo)

- Scetticismo filosofico

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Enesidemo**

Collegamenti esterni

-
- *Enesidèmo di Cnosso*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *ENESIDEMO di Cnosso*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Enesidemo di Cnosso*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Enesidèmo*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Aenesidemus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Enesidemo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- Harold Thorsrud, *"Ancient Greek Skepticism"*, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 24 settembre 2011.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 805590 (https://viaf.org/viaf/805590) · ISNI (EN) 0000 0004 3244 0764 (http://isni.org/isni/0000000432440764) · SBN BVEV245432 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/BVEV245432?core=autoriall) · BAV 495/49119 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_49119) · CERL cnp00577406 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00577406) · Europeana agent/base/145464 (https://data.europeana.eu/agent/base/145464) · LCCN (EN) n2004090568 (http://id.loc.gov/authorities/names/n2004090568) · GND (DE) 118647156 (https://d-nb.info/gnd/118647156) · BNF (FR) cb14567132d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb14567132d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb14567132d) · J9U (EN, HE) 987007257576605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257576605171)

Portale Antica Grecia	**Portale Biografie**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Enesidemo&oldid=130667380"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 25 nov 2022 alle 14:25.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Agrippa (filosofo)

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Agrippa (in greco antico: Ἀγρίππας?, *Agrìppas*; ... – ...; fl. I secolo) è stato un filosofo greco antico, aderente alla corrente dello scetticismo e vissuto verosimilmente intorno alla seconda metà del I secolo.

Indice

Datazione

L'opera filosofica

I cinque tropi

Spiegazione dei tropi

Note

Bibliografia

Collegamenti esterni

Datazione

Della sua vita non ci è noto praticamente nulla. Dalle fonti disponibili (Sesto Empirico e Diogene Laerzio) può inferirsi una collocazione temporale di poco posteriore a Enesidemo. Malgrado la scarsità delle notizie sul suo conto, siamo informati da Diogene Laerzio [1] sul fatto che Agrippa ebbe dei discepoli e che godé di una certa fama, giacché Apelle, un filosofo scettico, scrisse un'opera che portava il suo nome, nella quale veniva illustrato il suo pensiero. Allo stato attuale delle conoscenze, non sappiamo dove Agrippa insegnò, se ad Alessandria, dove era la scuola di Enesidemo, o altrove. Pare, in ogni caso, che non fu un maestro, poiché Diogene Laerzio non dice alcunché al riguardo. La fonte sestiana, invece, non riporta mai il nome di Agrippa, neppure quando cita i cinque tropi da questi introdotti nella speculazione scettica.

L'opera filosofica

Nulla della sua opera ci è pervenuto. Ciononostante, ad Agrippa Diogene Laerzio[2] e Sesto Empirico attribuiscono l'enunciazione dei celebri cinque *tropi* che andavano ad aggiungersi ai dieci elencati da Enesidemo. Si trattava del tentativo di enucleare e classificare quei percorsi confutativi (*modi*) attraverso i quali la tradizione filosofica scettica giungeva alla sospensione del giudizio (la cosiddetta *epoché* scettica). I tropi di Agrippa furono sviluppati per avere maggiori argomenti da adoperare contro i filosofi dogmatici.

I cinque tropi

I tropi di Agrippa sono:

- la difformità di opinione

- il regresso all'infinito
- la relatività delle rappresentazioni
- l'ipotesi
- il *diallele* o *petizione di principio*

Spiegazione dei tropi

I 5 tropi di Agrippa vogliono portare alla **"Sospensione del giudizio"** (epoché).

I tropo: Le opinioni, spesso, hanno distanze irriducibili, e potremmo trovarci nella situazione per cui ciò che Io credo vero, potrebbe non esserlo.

II tropo: Ogni proposizione rimanda ad un'altra proposizione che la giustifica, ma che deve essere a sua volta giustificata.

III tropo: Tutte le nostre esperienze sono relative, in quanto il soggetto è sempre diverso. Ogni esperienza è legata al particolare ed unico rapporto del soggetto con il mondo.

Esempio

1- X appare M nella condizione C.

2- X appare M1 nella condizione C1.

3- Non esiste un criterio per preferire C a C1.

Quindi, non possiamo dire se X=M o se X=M1.

IV tropo: Nel mondo antico, l'ipotesi, è una proposizione non verificata. Le nostre conoscenze si fondano su ipotesi; per quanto un'ipotesi possa sembrare sensata, coerente, non sarà mai del tutto dimostrata. Anche se lo sviluppo dell'ipotesi non porta alla nascita di contraddizioni, rivelandosi coerente, non vuol dire che essa sia "vera".

V tropo: Il criterio di verità o di falsità si basa su di un sistema di credenze del tutto soggettivo, che è difficile da mettere in questione.

Ai cinque tropi, Sesto Empirico aggiunge un'argomentazione integrativa volta a dimostrare come ogni ricerca filosofica sia riducibile ad uno dei tropi sopra indicati. Infatti, ciò che un filosofo propone o è sensibile o intelligibile. In entrambi i casi, vi è discordanza, poiché alcuni affermano che sono vere solo le cose sensibili, altri solo quelle intelligibili, altri ancora le une e le altre. Ora, se si ammette che tale disaccordo non può essere risolto si riconosce, ipso facto, la necessità di sospendere il giudizio. Se, al contrario, si ritiene che si possa risolvere, si finirà in uno dei tropi: poiché, dovendo giustificare l'assunzione di un oggetto sensibile, si dovrà far ricorso o ad un altro sensibile, il quale pure necessiterà di un'ulteriore prova, la quale, se anch'essa sarà sensibile, ne abbisognerà di un'altra ancora, e così via all'infinito (secondo tropo: *regressum ad infinitum*); o ad un intelligibile, il quale, di nuovo, necessiterà di un'ulteriore prova, che

se sarà intellegibile porterà ancora al secondo tropo, altrimenti al quinto (diallelo: come prova di un sensibile si è assunto un intelligibile e per provare quest'ultimo un sensibile). Per evitare tutto questo, si dovrà assumere qualcosa senza dimostrarlo, ma così facendo si cadrà nel quarto tropo (ipotetico).

Note

1. ^ Vite dei filosofi illustri, IX, 106
2. ^ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX 88

Bibliografia

Fonti secondarie

- (EN) Benjamin Jowett, *Agrippa*, in William Smith (a cura di), *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, I, 1870, p. 77.
- (IT) Mario Dal Pra, Lo Scetticismo greco, Agrippa (cap. 9), pp. 415-418, Biblioteca Universale Laterza (BUL), 1989.

Collegamenti esterni

-
- Guido Calogero, *AGRIPPA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Agrippa*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Agrippa*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Agrippa*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

Portale Biografie | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Agrippa_(filosofo)&oldid=127317236"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'11 mag 2022 alle 20:42.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Sesto Empirico

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Sesto Empirico (in greco antico: Σέξτος Ἐμπειρικός[?], *Sextos Empeiricos*; 160 circa – 210 circa) è stato un filosofo scettico greco antico vissuto nel II secolo.

È stato uno dei maggiori esponenti dello scetticismo.

Sesto Empirico

Indice

Biografia

Opere

Pensiero

Note

Bibliografia

- Traduzioni italiane
- Traduzioni latine
- Studi

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Dalle fonti antiche non ci è pervenuta nessuna notizia riguardo alla sua vita. Fu forse africano, se il Sesto citato da *Suda* come "Libico"[1] è lui: la datazione più verosimile, comunque, lo vede attivo fra il 180 e il 220.

La tradizione antica gli associa l'aggettivo *Empirico* per segnalare la sua appartenenza alla scuola medica empirica, nonostante lo stesso Sesto affermi che, fra le correnti mediche, quella più vicina allo scetticismo è quella metodica[2].

A fronte delle scarse fonti sulla sua vita, è giunta fino a noi gran parte delle sue opere, preziosissime in quanto non solo forniscono una dettagliata esposizione dello scetticismo di Sesto, ma anche di molte altre correnti scettiche precedenti, a cui lo stesso Sesto spesso si appoggia.

Opere

A lui sono attribuite tre opere, di carattere espositivo e polemico.

In primis i *Lineamenti* (o *Schizzi*) *pirroniani* (Πυρρωνείαι Ὑποτυπώσεις), un compendio della filosofia scettica, in tre libri.

Di notevole estensione è lo *Adversus mathematicos*[3], il cui titolo si potrebbe tradurre, interpretando, *Contro coloro che insegnano discipline*, suddiviso in undici libri:

Libro	Titolo Tradizionale	Titolo originale
I	Contro i Grammatici	Πρὸς γραμματικούς/ Pros grammatikous
II	Contro i Retori	Πρὸς ῥητορικούς/ Pros rhetorikous
III	Contro i Geometri	Πρὸς γεωμετρικούς/ Pros geometrikous
IV	Contro i Matematici	Πρὸς ἀριθμητικούς/ Pros arithmetikous
V	Contro gli Astrologi	Πρὸς ἀστρολόγους/ Pros astrologous
VI	Contro i Musici	Πρὸς μουσικούς/ Pros mousikous
VII-VIII	Contro i Logici	Πρὸς λογικούς/ Pros logikous
IX-X	Contro i Fisici	Πρὸς φυσικούς/ Pros Physikous
XI	Contro i Moralisti	Πρὸς ἠθικούς/ Pros Ethikous

I libri VII-XI sono spesso considerati come opera a parte, con il titolo Πρὸς δογματικούς (*Contro i dogmatici*)[4].

Gli Ἰατρικὰ ὑπομνήματα o Ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα (*Commentari medici* o *Commentari empirici*) e i Περὶ ψυχῆς ὑπομνήματα (*Commentari sull'anima*) sono ricordati da Sesto Empirico stesso, ma non sono pervenuti.

Pensiero

Il compito che si prefigge Sesto nei suoi scritti, specialmente nei *Lineamenti pirroniani*, consiste nel definire un vero e proprio manifesto della propria *ἀγωγή* (agogé, inclinazione di pensiero) con l'intento di chiarire i punti di riferimento teorici e pratici che ne guidano la riflessione e l'azione, oltre a sottolineare l'originalità del neo-pirronismo ed evitare ogni confusione con altre correnti impropriamente definite "scettiche" (come Democrito, Platone, Carneade). Sesto inoltre si propone di difendere l'indirizzo scettico neopirroniano dalle accuse e dai fraintendimenti dei Dogmatici.

Infatti, nel chiarire la posizione del proprio scetticismo all'interno del panorama filosofico, suddivide tutte le correnti di pensiero dell'epoca in:

- dogmatismo positivo (stoicismo, Aristotele), in cui si afferma la propria verità sulla natura delle cose;
- dogmatismo negativo (Accademia media platonica, in particolare Carneade e Clitomaco), in cui si afferma dogmaticamente la non conoscibilità delle cose;
- autentico scetticismo (Sesto, Enesidemo, Timone, Pirrone, sebbene quest'ultimo si avvicini molto di più ai dogmatici negativi).

Sesto individua l'essenza dell'autentico scetticismo nell'abilità (*dynamis*) di "contrapporre in qualsivoglia modo le cose che appaiono a quelle che vengono pensate" e da cui "a causa dell'ugual forza (isostenia o equipollenza) presente nei fatti e discorsi contrapposti, giungiamo dapprima alla sospensione del giudizio

(*ἐποχή*, *epoché*), subito dopo all'imperturbabilità"[5].

La continua ricerca (*skepsis*, da cui proviene il termine "scetticismo") e l'indagine dei fenomeni porta dunque il filosofo a non poter scegliere quale sia verità oggettiva e a non poter dare il proprio assenso ad una particolare visione del mondo, in quanto pensieri e fenomeni tra loro contrapposti si oppongono con uguale forza persuasiva: in particolare l'espressione "in qualsiasi modo" si riferisce alla possibilità di contrapporre sia pensieri con pensieri, sia fenomeni con fenomeni, sia pensieri con fenomeni. Quindi lo scettico aderisce ai fenomeni così come gli appaiono, evitando così le accuse di *apraxia* o inattività, ma rimane consapevole che questi fenomeni non sono altro che frutto della propria visione soggettiva, influenzata da elementi contingenti, quali, ad esempio, "la tradizione di leggi e consuetudini"[6].

La negazione dell'assenso, o sospensione del giudizio, o *epoché*, porta infine all'obiettivo ultimo dello scettico, ovvero l'imperturbabilità, o *ataraxia*, nell'ambito delle opinioni, e del moderato patire, o *metriopatheia*, di fronte alle necessità ineluttabili dell'esistenza umana. Non esiste infatti tra i due momenti di *epochè* e *ataraxia* un rapporto diretto di causa-effetto, in quanto il concetto di causalità è anch'esso fortemente criticato dalla corrente scettica (ben prima di David Hume), bensì una consequenzialità casuale, spiegata da Sesto Empirico tramite la metafora del pittore Apelle[7]:

> «Dicono infatti che egli, avendo dipinto un cavallo e desiderando raffigurare nel quadro la schiuma della bocca del cavallo, ebbe così poco successo, che rinunciò e gettò contro l'immagine la spugna in cui detergeva i colori del pennello: e dicono anche che questa, una volta venuta a contatto con il cavallo, produsse una rappresentazione della schiuma. Anche gli scettici, dunque, speravano di impadronirsi dell'imperturbabilità dirimendo l'anomalia degli eventi sia fenomenici che mentali, ma, non essendo in grado di riuscirci, sospesero il giudizio; e a questa loro sospensione seguì casualmente l'imperturbabilità, come ombra a corpo.»

Per dimostrare l'indirimibilità dei fenomeni e la sospensione del giudizio, Sesto ricorre a diciassette tropi, dimostrazioni confutative attinte dalla tradizione scettica, di cui l'esposizione scettica non è altro che la sistemazione e la catalogazione. Dieci di questi tropi sono giunti a Sesto tramite Enesidemo e cinque tramite Agrippa; i rimanenti due restano di attribuzione anonima anche per lo stesso Sesto.

L'indirizzo scettico sestano assume, nel proprio fine dell'*ataraxia*, connotazioni fortemente filantropiche. Per poter comprendere questo bisogna entrare nell'ottica dell'etica dell'antica Grecia, di cui troviamo il maggior esponente in Aristotele. Diversamente dalla morale, ad esempio, platonico/cristiana, l'etica greca non si prefigge di descrivere e far perseguire l'"azione" giusta, ma di descrivere le caratteristiche dell'"uomo" giusto, che, *di conseguenza*, esegue solo azioni giuste e buone. In quest'ottica l'imperturbabilità è il fine ultimo dell'uomo in quanto serve a curare l'animo umano impedendogli di aderire dogmaticamente e rigidamente ad opinioni mai del tutto incontrovertibili, e rendendolo capace di sopportare il peso legato alla fatica del nostro vivere (lo spirito tragico).

Note

1. ^ S.v. Σέξτος Λίβυς, l'enciclopedia bizantina cita sue opere.
2. ^ *Schizzi pirroniani*, I, 236-241.
3. ^ Titolo latino invalso per l'originale Πρὸς μαθηματικούς.

4. ^ Sulla tradizione di Sesto cfr. Luciano Floridi, *Sextus Empiricus, The Recovery and Transmission of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002
5. ^ *Schizzi pirroniani* I 8.
6. ^ *Schizzi pirroniani* I, 13 ss.
7. ^ *Schizzi pirroniani* I, 19-35.

Bibliografia

Traduzioni italiane

- *Schizzi pirroniani in tre libri tradotti da Onorato Tescari*, Bari, G. Laterza, 1926.
- *Schizzi pirroniani*, a cura di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1988.
- *Contro i matematici. Libri I-VI* (Adversus mathematicos I-VI), Introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1972.
- *Contro i logici* (Adversus mathematicos VII e VIII), Introduzione, traduzione e note di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1975.
- *Contro i fisici; Contro i moralisti* (Adversus mathematicos IX-X e XI), Introduzione di Giovanni Indelli; traduzione e note di Antonio Russo, riviste e integrate da Giovanni Indelli, Bari, Laterza, 1990.
- *Contro gli etici* (Adversus mathematicos II), Introduzione, edizione, traduzione e commento a cura di Emidio Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- *Contro gli astrologi* (Adversus mathematicos V), a cura di Emidio Spinelli, Napoli, Bibliopolis, 2000.

Traduzioni latine

- *Pyrrhoniarum hypotypōseōn libri III, quibus in tres philosophiae partes severissime inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti variaque doctrina referti, Graece nunquam, Latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano*, [Genevae], excudebat idem Henricus Stephanus, illustris viri Huldrici Fuggeri typographus, 1562.
- *Adversus mathematicos, hoc est adversus eos qui profitentur disciplinas, opus eruditissimum complectens universam Pyrrhoniorum acutissimorum philosophorum disputandi de quibuslibet disciplinis & artibus rationem, Graece nunquam, Latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete* […], Parisiis, apud Martinum Iuvenem, 1569 (Vicifons).

Studi

- Lorenzo Corti, *Scepticisme et langage*, Paris: Vrin, 2009.
- Luciano Floridi, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, New York: Oxford University Press 2002.
- Anna Maria Ioppolo, *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*, Napoli: Bibliopolis, 2009.
- Karel Janacek, *Sexti Empirici indices* Firenze: Olschki, 2000.
- Benson Mates, *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, New York: Oxford University Press, 1996.

- Emidio Spinelli, *Questioni scettiche: letture introduttive al pirronismo antico*, Roma: Lythos, 2005.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Sesto Empirico**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Sesto Empirico**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Sesto Empirico (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Sextus_Empiricus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Sèsto Empirico*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *SESTO Empirico*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Sesto Empirico*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Sèsto Empìrico*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Sextus Empiricus* / *Empiricus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Opere di Sesto Empirico*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) Benjamin Morison, *Sextus Empiricus*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 60320706 (https://viaf.org/viaf/60320706) · ISNI (EN) 0000 0003 7405 571X (http://isni.org/isni/000000037405571X) · SBN CFIV036442 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV036442?core=autoriall) · BAV 495/28203 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_28203) · CERL cnp00399700 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00399700) · Europeana agent/base/145466 (https://data.europeana.eu/agent/base/145466) · LCCN (EN) n50002828 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50002828) · GND (DE) 118764853 (https://d-nb.info/gnd/118764853) · BNE (ES) XX988899 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX988899) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX988899) · BNF (FR) cb11986083g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11986083g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11986083g) · J9U (EN, HE) 987007267970705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007267970705171) · NSK (HR) 000467287 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000467287) · NDL (EN, JA) 00675038 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00675038) · CONOR.SI (SL) 61927779 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/61927779) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50002828 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50002828)

Portale Antica Grecia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Sesto_Empirico&oldid=135686134"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 28 set 2023 alle 08:35.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Neoplatonismo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Il **neoplatonismo** è quella particolare interpretazione del pensiero di Platone che venne data in età ellenistica, e che riassume in sé diversi altri elementi della filosofia greca, diventando la principale scuola filosofica antica a partire dal III secolo d.C.[1]

Sorto in età imperiale romana, il neoplatonismo andrà poi ad influenzare soprattutto la filosofia occidentale, sia cristiana che moderna, distinguendosi dal platonismo di marca bizantina, rimasto ancorato a una lettura tradizionale di Platone.[3]

Gruppo di filosofi e astrologi ritratti da Raffaello nella *Scuola di Atene*, tra cui in alto a destra si distingue, avvolto nel suo mantello rosso, un personaggio solitario identificato con Plotino.[2]

Indice

Nascita

Diffusione e correnti

Filosofia come esegesi

Dottrina

- Polarità e circolarità
- Teologia negativa
- Assoluto come potenza
- Vitalità del mondo
- Esoterismo e gerarchie cosmiche

Eredità e sviluppi

- Il neoplatonismo cristiano
- Il neoplatonismo rinascimentale
- Il neoplatonismo moderno

L'estetica

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Nascita

Il neoplatonismo nacque in un particolare momento storico, in cui l'uomo, spinto da una profonda crisi interiore, avvertiva intensamente la caducità della realtà sensibile.[4] Era l'epoca del tardo ellenismo, un periodo di grandi difficoltà e sconvolgimenti, preludio della caduta dell'Impero romano d'Occidente, ma culturalmente fecondo per la varietà di correnti filosofiche e religiose da cui fu caratterizzato, e per il fatto che proprio allora stava cominciando a diffondersi il messaggio cristiano mescolato con altri culti (specie orientali). Convenzionalmente il neoplatonismo viene fatto iniziare con l'attività di Plotino di Licopoli, che visse nella prima metà del III secolo e studiò ad Alessandria d'Egitto, dove fu allievo di Ammonio Sacca. Qui assimilò i fermenti culturali della filosofia greca nonché della mistica orientale, egiziana ed asiatica. Di fronte alle incertezze del suo tempo, Plotino si rese conto di essere alle soglie di una nuova epoca,[5] e sentì la necessità di ricorrere alla saggezza e alla sapienza degli antichi quali strumenti per mettere in salvo l'anima, purificandola dalle passioni ed elevandola all'intelligenza.

Mappa dell'antico Egitto, vergata nel 1683, dove Lycopolis, l'odierna Asyūṭ, è rinvenibile nella zona mediana.

Intorno ai quarant'anni si trasferì quindi a Roma dove fondò una scuola neoplatonica.[6] Qui Plotino elaborò un'esegesi del pensiero platonico che integrava in esso dottrine aristoteliche e in parte anche stoiche, ispirandosi all'opera di filosofi precedenti come Numenio di Apamea, Alessandro di Afrodisia e Filone di Alessandria. In primo luogo, tuttavia, egli intendeva rifarsi al pensiero razionalista di Parmenide e degli eleati basato sull'identità di essere e pensare, a partire dalla quale essi avevano ricondotto l'intera realtà all'unità.[7] Il metodo di cui costoro si erano serviti era la logica formale di non-contraddizione, secondo cui un pensiero evita di contraddirsi solo quando riconosce di avere in sé stesso la verità dell'essere. Al di fuori di questa suprema unità di essere e pensiero si rimane nella contrapposizione di soggetto e oggetto, i quali secondo logica non possono sussistere l'uno senza l'altro perché si implicano a vicenda.

Da Platone egli riprese poi la distinzione tra mondo iperuranio, dove ha sede una tale unità, razionalità e perfezione, e mondo terreno sottoposto alla divisione, alla caducità, e al non-senso. Egli conservò anche la definizione di filosofia come *eros* e come dialettica, con la quale ricucire queste lacerazioni e approdare al regno delle idee, in cui consiste la dimensione eterna del vero, del buono e del bello.

Dissertazione tra filosofi, scolpiti in rilievo sul presunto sarcofago di Plotino.

Plotino tuttavia conciliò le idee platoniche anche con la filosofia di Aristotele: partendo dalla natura, egli notava come negli organismi sia presente un unico sostrato o *logos* da cui scaturisce il molteplice. Mentre l'artigiano costruisce l'uno a partire dai molti, cioè assemblando più parti tra loro, la vita al contrario sembra nascere da un principio semplice che si articola nel complesso.[8] Plotino chiamò *Anima del mondo* la sostanza vitale da cui

prendono forma le piante, gli animali, e gli esseri umani. I gradi inferiori della natura possono evolversi e formare gli organismi più intelligenti e progrediti perché l'intelligenza dev'essere già presente dentro di lei. Ciò secondo Plotino era possibile appunto perché l'Anima discende da quelle Idee platoniche che per il suo tramite diventano *aristotelicamente* le ragioni immanenti e formanti degli organismi. Le Idee per lui restavano tuttavia trascendenti, e concepite come infinite sfaccettature di un medesimo Pensiero autocosciente, che pensandosi si rende oggetto a sé stesso; in esso consisteva così l'identità parmenidea di essere e pensiero. Tale identità era però ancora l'unione di due realtà distinte, benché coincidenti. Secondo Plotino occorreva allora ammettere il puro Uno al di sopra di questa stessa identità, quale principio supremo del Tutto. In tal modo egli formulò la dottrina delle tre ipostasi, costituite dall'Uno, l'Intelletto e l'Anima.[9]

Diffusione e correnti

Il neoplatonismo si impose come corrente dominante della tarda antichità e soppiantò le altre principali correnti filosofiche imperiali, soprattutto lo stoicismo e l'aristotelismo, ottenendo una posizione di egemonia non solo tra i filosofi pagani, ma anche tra i cristiani.

Giamblico

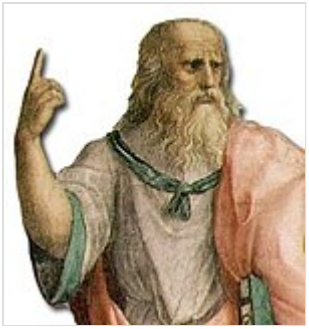
Il dibattito intorno al platonismo e all'interpretazione che ne aveva dato Plotino portarono alla fondazione di diverse scuole, alcune delle quali concorrenti le une con le altre, che si situavano nei principali centri di insegnamento delle nuove dottrine. Le principali scuole neoplatoniche pagane furono:[10]

- scuola di Roma, fondata da Plotino e continuata dai suoi discepoli Porfirio e Amelio;
- scuola di Alessandria, fondata da Ammonio Sacca che ebbe tra i suoi esponenti Olimpiodoro il Vecchio, la filosofa Ipazia e suo padre Teone;
- scuola siriaca di Apamea, fondata da Giamblico, discepolo di Porfirio, che si distinse per la sua revisione delle teorie del fondatore, e per il marcato recupero delle tradizioni neopitagoriche e della sapienza contenuta nel cosiddetto *Corpus Hermeticum*;
- scuola di Atene,[11] legata con quella siriaca per il tramite di Prisco, i cui maggiori esponenti furono Plutarco di Atene e Siriano, e i cui risultati sono testimoniati dalle opere di Proclo; vi appartenne anche Simplicio, e il suo ultimo scolarca fu Damascio;[12]
- scuola di Pergamo, fondata da Edesio di Cappadocia, e che ebbe nell'imperatore Giuliano uno dei principali rappresentanti.

La Scuola di Atene cessò la sua attività nel 529, in seguito alla chiusura disposta dall'editto giustinianeo, mentre la scuola di Alessandria continuò fino agli inizi del VII secolo.[13] Anche in ambito cristiano tuttavia il neoplatonismo conobbe notevole diffusione, soprattutto a partire dal circolo intellettuale che si era formato a Milano verso la fine del III secolo, attorno alla figura dell'arcivescovo Ambrogio: fu grazie ai contatti con il cenacolo milanese che Agostino, il futuro vescovo di Ippona e Padre della Chiesa conobbe il pensiero dei "filosofi platonici" che furono così determinanti nel suo allontanamento dal manicheismo.

Filosofia come esegesi

Come praticamente tutte le scuole filosofiche post-ellenistiche, anche il neoplatonismo considera la filosofia prima di tutto come esegesi, cioè interpretazione dei testi. I filosofi neoplatonici non si consideravano per nulla degli innovatori, quanto piuttosto dei fedeli lettori dei dialoghi del maestro.[14] Il loro compito non era elaborare nuove dottrine, ma portare alla luce il vero messaggio degli scritti platonici.[15] Anche per questo,



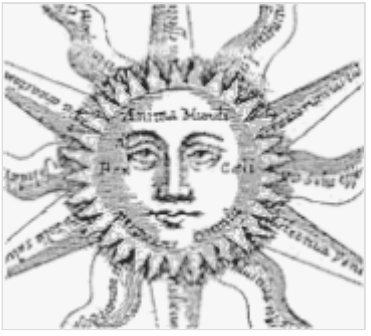
Platone

le opere che di loro ci sono giunte - e in ogni caso la maggior parte degli scritti che produssero - sono per lo più commenti ai testi di coloro che essi consideravano i pensatori più importanti tra quelli che li avevano preceduti: Platone e Aristotele in primo luogo, ma anche la tradizione ermetica e neopitagorica.

Nonostante i loro proclami di assoluta fedeltà, i pensatori neoplatonici non vanno considerati dei semplici ripetitori: il loro pensiero porta notevoli tratti di originalità, e condizionerà fortemente l'interpretazione che della filosofia antica daranno le epoche successive. Quello che si definiva (e spesso si definisce tutt'oggi nei manuali) platonismo è in realtà la dottrina neoplatonica.[1][16]

Dottrina

I punti salienti delle sistemazioni dottrinali delle varie correnti neoplatoniche e soprattutto del pensiero del massimo esponente di questa filosofia, Plotino, possono essere così schematizzati:



Il Sole come simbolo astrologico dell'Uno, in una stampa rinascimentale

- L'intero cosmo deriva la sua esistenza da un principio primo ineffabile, totalmente trascendente e buono, chiamato da Plotino "Uno" (τὸ ἕν, *tò hèn*).
- La potenza infinita dell'Uno genera l'universo attraverso un processo spontaneo e necessario, chiamato processione o ἀπόρροια (*apòrroia*), tramite il quale l'energia vitale emanata dall'Uno penetra ovunque, formando i diversi livelli di cui è costituita la realtà: per Plotino sono l'Intelletto e l'Anima;
- Il processo di emanazione avviene *per natura*, non meccanicamente o in vista di un fine deliberato, come quando l'uomo compone artificialmente più parti tra di loro, bensì in maniera organica, a partire da un principio assolutamente semplice e irriproducibile. La visione neoplatonica del mondo è pertanto agli antipodi del meccanicismo deterministа, perché anti-antropomorfa;
- Al punto più basso dell'emanazione c'è la materia, la quale è un inganno perché in realtà è un semplice non-essere. Essa è il luogo delle presenze oscure e maligne, ma è anche indice di qualcosa di superiore: è un segnale, “nunzio dell'Intellegibile”, decifrando il quale l'uomo riconosce il primato dell'uno rispetto al molteplice;
- Le anime umane sono decadute dalla loro condizione iniziale, nella quale erano unite all'anima del tutto e assolutamente libere dai bisogni del corpo. In seguito a questo atto di tracotanza, che le ha portate a volersi separare dall'anima del mondo e ad interessarsi eccessivamente del corpo a loro affidato, esse vivono in una condizione di dimenticanza e di lontananza dalla loro reale condizione, "come prìncipi in esilio".
- Lo scopo dell'uomo si configura perciò come un cammino di liberazione dalle conseguenze della caduta, e dai falsi bisogni che la eccessiva attenzione per i corpi ha imposto alle anime. Al termine di questo percorso l'anima riacquisirà il suo *status* iniziale, e la coscienza della propria felicità.

A tali principi sono connessi alcuni punti chiave, che vengono ora esaminati in dettaglio:

Polarità e circolarità

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Uno (filosofia)***, ***Polarità (filosofia)***, ***Coincidentia oppositorum*** *e* ***Rebis****.*

Secondo la concezione neoplatonica, il mondo è teso tra due poli: a un'estremità si trova Dio o l'Uno, che è la luce divina; all'altra c'è il buio assoluto, dove questa luce non giunge. Il buio però non esiste veramente, perché consiste soltanto in una mancanza di luce. I due estremi, dunque, sono in realtà uno solo. Questo tema della polarità che si risolve in unità, permea, come vedremo, tutto il sistema neoplatonico.

L'uroboros, simbolo della circolarità dell'Uno, raffigurato in forma di due serpenti che si divorano e si generano a vicenda, dal trattato alchemico *Clavis Artis*

Ad esempio, l'articolarsi della realtà dal semplice al complesso ha come riflesso l'articolarsi del pensiero. Esso infatti si può svolgere in due direzioni opposte ma complementari: verso l'unità intuitiva o verso la dispersione discorsiva. Come questi due procedimenti sono solo apparentemente antitetici, così anche l'Uno e il molteplice vanno conciliati organicamente l'uno con l'altro, essendo due facce di una stessa realtà. In polemica contro le dottrine empiriste della conoscenza, il neoplatonismo sostiene che la conoscenza non deriva dall'esperienza. Tutto il sapere giace già a livello inconscio nella nostra mente per una sorta di innatismo delle idee, che si risvegliano tramite il contatto coi sensi non per una nostra volontà deliberata, ma in virtù di una reminiscenza involontaria. La vera sapienza è quella che nasce dalla ragione e non dai sensi. Anche qui tuttavia la razionalità e la sensibilità sono visti in un'ottica bipolare di complementarità, come lo sono l'Uno e il molteplice, l'essere e il non-essere, il bene e il male. In maniera simile a un organismo, composto armonicamente di tante singole parti che sono a sua volta un uno, e nelle quali opera una particolare idea o "*lògos*" genetico, così anche il pensiero neoplatonico vuole partire da un principio assolutamente semplice articolandolo nella complessità, senza perdere tuttavia la visione organica d'insieme, e ritrovando ogni volta l'uno dentro il molteplice.

Analogamente, il processo di emanazione che avviene per necessità dal punto più alto a quello più basso, ha il suo contraltare nella libertà dell'uomo, il quale, unico fra tutte le creature, ha la possibilità di compiere il percorso a ritroso (*epistrofé*) tramite la purificazione e la catarsi. Il conflitto tra processione e contemplazione, tra la necessità dei condizionamenti in cui risiede il male, e la possibilità umana di scegliere il bene, si risolve quindi in un cerchio. Una metafora spesso utilizzata era appunto quella del ciclo,[17] con cui i neoplatonici ellenistici descrivevano le emanazioni in senso discensivo fino al punto di massima dispersione, e che poi giunto alla materia si invertiva per ricominciare la «via all'insù».[18] Questo tema della circolarità presenta inoltre molte affinità con le filosofie orientali, quali il buddhismo o il taoismo (si pensi allo yin e yang).

Teologia negativa

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Teologia negativa § Plotino e il metodo dialettico****.*

La polarità del mondo, costituita dalle due estremità, permetteva di stabilire un rapporto dialettico tra di esse, essendo l'una il negativo dell'altra. Ad esempio, la verità (assunta come il polo positivo) diventava definibile tramite il suo negativo, ovvero la falsità. Così, pur affermando che l'Uno si trova al di là di tutto, persino del pensiero logico, il sistema neoplatonico non intendeva presentarsi come un mero salto nell'irrazionale o nell'intuizione mistica, ma diventò anzi quella corrente filosofica che ha fornito al pensiero occidentale lo

Illustrazione da un testo di Michael Maier intitolato *Symbola Aureae Mensae* (1617), che raffigura l'androgino alchemico con in mano una ipsilon, additato sulla sinistra dal teologo Alberto Magno.[19]

strumento critico della teologia negativa. Ricorrendo a tale strumento, la teologia neoplatonica mirava a ricucire, tramite l'uso della dialettica e della logica formale, quell'unità immediata di soggetto e oggetto, spirito e materia, che nel mondo sensibile appariva invece terribilmente frantumata in un dualismo insanabile.

L'Uno è indefinibile di per sé, in quanto se definito verrebbe delimitato; ma ci si può avvicinare a Lui dicendo piuttosto ciò che l'Uno non è, eliminando tutti quegli attributi che altrimenti lo renderebbero finito: non è volontà, né atto morale, né coscienza. L'Uno è semmai ciò che rende possibile la coscienza, la quale nella forma dell'Intelletto o *Noùs* ci fa accorgere della realtà fenomenica. Ma la fonte del pensiero è anche il limite del pensiero, il punto in cui questo si annichila: la sorgente della razionalità non può essere a sua volta razionalizzata, essendo realtà e ragione l'una il negativo dell'altra. La filosofia pertanto, nel ricercare la realtà ultima da cui ha origine, deve riconoscere di non essere la verità, ma solo un'emanazione di questa, e deve quindi cancellarsi negando se stessa fino a quando, uscendo da sé, ci si trovi in estasi. La filosofia culmina così nella religione; l'estasi è l'identificazione dell'anima individuale con Dio, il quale può essere posseduto solo lasciandosi possedere da Lui.

Nel neoplatonismo pagano Dio restava comunque un'entità impersonale, che si rivela indirettamente, e a cui è possibile risalire solo tramite la consapevolezza del suo contrario, cioè del falso, mentre la verità rimane qualcosa di assolutamente inconsapevole.

Assoluto come potenza

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Assoluto***, ***Emanatismo*** *e* ***Causa sui***.

L'Uno è così da un lato inconoscibile, dall'altro però va ammesso come condizione del costituirsi della razionalità stessa, per un'impossibilità logica di dare altrimenti una spiegazione al molteplice. Per spiegare il modo con cui l'Uno genera la dispersione, e instaura con essa un rapporto dialettico di reciproca complementarità e polarità, si imponeva di pensare l'Assoluto non come una realtà statica e definita una volta per tutte, perché in tal caso significava oggettivarlo e renderlo conoscibile, bensì di concepirlo come potenza infinita, come attività mai conclusa che genera continuamente se stessa, e oggettivandosi crea il mondo. "Potenza" è da intendersi qui non in senso aristotelico, come passaggio all'atto (essendo l'Uno già del tutto autosufficiente in quanto *causa di sé*), ma viceversa come capacità di donare all'infinito la propria natura. Si trattava di una concezione nuova e

Cori angelici in forma di cerchi luminosi emanati da Dio.[20]

originale nel panorama della filosofia greca, con tratti ancora una volta simili a quelli delle filosofie orientali. Cusano nel Quattrocento dirà in maniera simile che l'universo è l'esplicarsi in grande della potenza di Dio.[21]

Così anche Plotino concepiva l'Uno superiore allo stesso Essere (cioè superiore alla realtà oggettiva), come pura energia che per la sua sovrabbondanza trabocca, emanando da sé la seconda ipostasi dell'Intelletto, il quale genera a sua volta la terza ipostasi dell'Anima. La molteplicità viene emanata perché il momento della divisione è essenziale come quello dell'unità, essendo due termini dialetticamente legati. Il processo di emanazione non è però il risultato di un'attività finalistica o antropomorfa, perché l'Uno non si propone alcuno scopo, ma genera in maniera involontaria e spontanea. Assegnare ragioni a una tale potenza generatrice era peraltro impossibile, perché la ragione prende ad agire solo ad un certo punto della discesa in poi, cioè nella fase in cui le determinazioni intelligibili (o idee) in cui si specifica l'Intelletto divengono, attraverso l'Anima, la ragione del presentarsi in un certo modo della realtà sensibile. Al di sopra di questo livello la ragione è presente solo in forma eminente, cioè nella sua radice intuitiva unitaria, ma non sviluppa ancora un'attività discorsiva e quindi giustificatrice.

Il motivo per cui l'assoluto incondizionato si rende condizionato, dando luogo alla necessità, può essere compreso solo ricorrendo ad analogie, immaginando ad esempio l'Uno come volontà che radia all'esterno di sé il risultato della sua natura attributiva (essendo la natura della volontà quella di *volere*), o come un sole che emana la luce fuori di sé. La necessità della dispersione scende quindi fino al punto più basso rappresentato dalla materia: anche il male in essa presente ha perciò una sua causa, perché sottostà ad una necessità cieca, ed è pertanto inevitabile; è il regno dell'apparenza e degli inganni del mondo, dal quale il filosofo cerca di risollevare gli uomini, indicando loro la via della salvezza e della libertà.

Vitalità del mondo

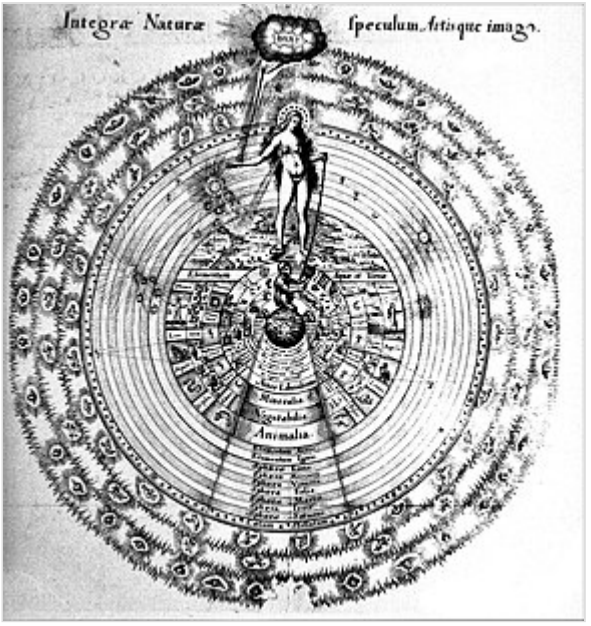
Lo stesso argomento in dettaglio: ***Anima del mondo*** *e* ***Panpsichismo***.

Festa degli amorini, opera di Tiziano in cui la vitalità della natura è data dalla presenza di numerose creature elementali rappresentate in forma di putti gioiosi

L'idea centrale del neoplatonismo è che la natura, in quanto generata dalla potenza infinita dell'Uno, non è una combinazione meccanica e accidentale di più parti, ma è animata da un'unità interiore che obbedisce alle leggi che essa stessa si dà, e autodeterminandosi si articola nel molteplice. Questa unità vitalizzante veniva chiamata «anima del mondo», un concetto filosofico destinato ad avere molta fortuna in Occidente. In virtù di questo principio, tutto l'universo era concepito armonicamente come un unico grande Organismo, penetrato da energie spirituali, e nel quale anche gli oggetti apparentemente inanimati sono dotati di vita propria. Ciò avviene perché ogni elemento della realtà risulta animato da un particolare *lògos* o idea, che rappresenta la ragione del suo costituirsi: le idee platoniche erano viste cioè come il *principium individuationis* degli organismi, come la forza che li

differenzia "plasmandoli" per così dire dall'interno secondo un fine prestabilito, in maniera simile all'*entelechia* aristotelica, o ai caratteri genetici di un individuo.

Le idee inoltre sono al contempo *causa essendi* e *causa cognoscendi*, ovvero rappresentano la causa per cui il mondo risulta fatto così, e grazie a cui possiamo conoscerlo. In esse pertanto si trova anche il fondamento soggettivo del nostro pensare: per i neoplatonici il pensiero non è un fatto, un concetto collocabile in una dimensione temporale, ma un atto fuori dal tempo. Il pensiero *pensato*, posto cioè in maniera quantificabile e finita, è per essi un'illusione e un inganno, perché nel pensare una realtà sensibile, questa non si pone come un semplice oggetto, ma è in realtà *soggetto* che si rende presente al pensiero. In altri termini, la caratteristica principale del pensiero è quella di possedere la mente, non di essere posseduto, e comporta dunque il rapimento della coscienza da parte del suo stesso oggetto.



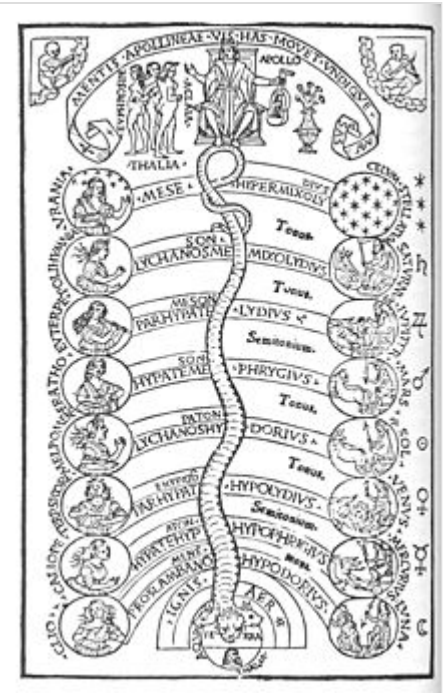
L'Anima del mondo e la scala delle gerarchie del cosmo, in un'illustrazione dall'*Utriusque Cosmi* del neoplatonico Robert Fludd (1617)

Ancora una volta soggetto e oggetto erano visti così come i poli di un'unità, senza la quale nulla è pensabile, e nulla può vivere. Qualunque vivente infatti, a differenza di un ingranaggio, non può essere spaccato, altrimenti muore, senza poter essere ricomposto. Il "semplice" che è alla base del complesso non può essere un'entità materiale, perché qualunque oggetto *esteso* spazialmente può essere pensato diviso a metà. La polemica dei neoplatonici fu rivolta di conseguenza contro il meccanicismo democriteo, secondo cui tutta la realtà è composta di singole parti o atomi, che combinerebbero esternamente e meccanicamente gli organismi, in un modo per così dire *artificiale*. Secondo i neoplatonici invece, gli atomi non possono costituire il principio primo perché sono a loro volta potenzialmente divisibili; la vita nasce non in forma meccanica o programmabile, ma da un principio semplice, autònomo e immateriale, che non opera “deliberando” né è riproducibile pragmaticamente nei suoi passaggi. Esso origina i molti dall'uno; l'uomo invece costruisce artificialmente l'uno a partire dai molti. Schopenhauer nell'Ottocento dirà similmente che la vita viene da una volontà non progettuale e pertanto “cieca”. Questo principio è l'anima, che è il vero centro della persona. L'anima funge da tramite: da un lato è rivolta verso l'unità superiore dell'intelligibile, ma per la sua cecità è portata a discendere disperdendosi nel molteplice; essa ha così una doppia natura, fonte di lacerazioni e dualismi.

Esoterismo e gerarchie cosmiche

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Gerarchia celeste*** *e* ***Scala naturae****.*

I cardini del sistema neoplatonico sono posti in tal modo nell'attenzione alla strutturazione ontologica del mondo, nella sempre più marcata separazione tra il mondo sensibile, imperfetto, e il mondo *noetico* perfetto e primo, e nella ricerca del cammino di liberazione che l'anima deve percorrere per ritrovare la sua condizione originaria. Poiché soltanto l'anima del sapiente sa compiere però una tale ascesa, si viene a



La gerarchia delle sfere celesti, a cui presiedono le nove Muse, in un rapporto eterno di armonia

creare una profonda differenza tra i pochi eletti che riescono a raggiungere la salvezza e la moltitudine dei sofferenti che, incapaci di raggiungerla, restano ciechi alla luce; la filosofia neoplatonica assume così i connotati di una dottrina esoterica rivolta solo a pochi iniziati.

Tutti questi elementi erano per i pensatori neoplatonici già contenuti nelle opere di Platone. Per esempio, nella parte finale del *Parmenide* Plotino leggeva la sua dottrina delle ipostasi, mentre il percorso di liberazione poteva facilmente essere dedotto dalle dottrine contenute nel *Fedone* o nella *Repubblica*, come per esempio il famoso mito della caverna. Al suo interno il pensiero neoplatonico conobbe un dinamismo, che portò a rivedere le interpretazioni precedenti e ad elaborare nuove dottrine. Con il pensiero di Giamblico alcuni cardini della filosofia di Plotino — come la discussa dottrina dell'anima non discesa — vennero abbandonati, mentre si fecero più forti il disprezzo per la corporeità e l'afflato religioso. Giamblico sostenne l'importanza della teurgia, un insieme di pratiche magiche, in parte dedotte dalla tradizione ermetica, che permettevano all'anima dell'uomo di mettersi in contatto con i livelli superiori della realtà.

Un'altra tendenza sempre più marcata fu la gerarchizzazione del cosmo: le tre ipostasi plotiniane (dopo l'Uno la realtà conosceva i livelli dell'Intelletto, dell'Anima e del mondo sensibile) vennero al loro interno divise in più sotto-livelli. Anche qui si riteneva che la maggior parte delle anime riuscissero a percepire unicamente l'aspetto materiale e fenomenico della realtà fermandosi al livello più basso, mentre soltanto pochi uomini fossero in grado di vedere, col pensiero e non coi sensi (arguendole per via negativa), le varie gerarchie in cui è strutturato l'universo. Nei pensatori più tardi, per esempio Proclo, ad ognuno degli aspetti della processione derivante dall'Uno venne quindi associata una divinità del *pantheon* ellenistico.

L'imperatore Giuliano

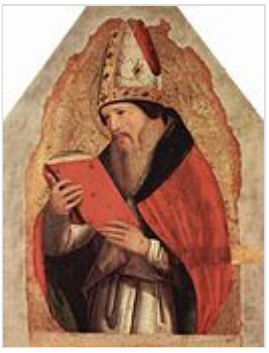
Così nonostante la sua concezione monistica veniva salvato al contempo l'impianto del politeismo tradizionale, e fu per questo che il neoplatonismo pagano, a partire se non dal suo fondatore, quantomeno da Porfirio e Giamblico, lottò strenuamente contro la diffusione sempre più forte della religione cristiana, contestando i presupposti teologici del pensiero della Chiesa, come la dottrina dell'incarnazione o quella della Trinità. Se ne trova eco nella polemica tra Celso e Origene, testimoniata dal *Contra Celsius* di quest'ultimo. La battaglia raggiunse l'apice sotto l'impero di Giuliano, che cercò di rifondare il culto pagano rileggendolo sulla base della filosofia neoplatonica. Dopo il suo fallimento, il neoplatonismo, pur battuto, continuò a sopravvivere, e arrivò a produrre alcuni dei suoi più importanti pensatori nello stesso ambito cristiano.

Eredità e sviluppi

Il neoplatonismo ha influito sulla cultura occidentale in maniera determinante anche se spesso velata; il posto che occupa nella storia della filosofia è ancora oggi tutto da studiare. Le forme nuove con cui esso ciclicamente si ripresenta rivelano una sostanziale continuità, venendo a costituire così una sorta di cerniera

tra la filosofia antica, l'età imperiale, il medioevo e l'età moderna. La sua nascita nell'ambiente fecondo della cultura ellenista ha contribuito inoltre a sviluppare un tipo di conoscenza scientifica che ha dato avvio, attraverso Archimede, e poi tramite gli alchimisti rinascimentali, alla scienza moderna.

Il neoplatonismo cristiano



Sant'Agostino

L'influsso del pensiero neoplatonico può essere rintracciato già nella Patristica medievale. Agostino in particolare è considerato il capostipite del neoplatonismo cristiano.[22] In lui il tema tipicamente neoplatonico della polarità/unità lo si ritrova ad esempio nel rapporto che egli instaura tra la ragione e la fede, tra dubbio e verità: pur trattandosi di due termini apparentemente antitetici, essi si conciliano l'uno con l'altro perché non si può dubitare senza con ciò ammettere l'esistenza di una verità che al dubbio si sottrae.

Alla reminiscenza platonica, però, Agostino sostituì la dottrina dell'illuminazione: le idee si rivelano non per un atto deliberato dell'uomo, ma per una loro autonoma volontà. Concetto questo più affine alla dottrina di Plotino, per la sua teoria dell'involontarietà e del carattere inconscio del pensiero umano, che di Platone. Come Plotino, inoltre, Agostino identifica il male con il non-essere: egli salva in questo modo il dualismo tra Dio e materia evitando la caduta nel manicheismo, poiché il non-essere non è una realtà vera e propria contrapposta all'essere, ma è solamente assenza, mancanza di luce.

Miniatura medievale che ritrae i filosofi Porfirio e Plotino intenti a discutere di astrologia

Nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita la polarità neoplatonica la si ritrova nella contrapposizione tra la positività di Dio, cioè la possibilità di avvicinarsi a Lui indefinitamente, tramite l'accrescimento all'infinito di tutte le proprietà della realtà finita, e la sua negatività, ovvero l'impossibilità di parlare comunque di Lui in qualche modo, di determinarlo in maniera finita. Anche Scoto Eriugena si riallaccia al tema dualistico del rapporto tra fede e ragione, soggetto e oggetto, risolvendolo in un cerchio.

Il rapporto di processione fra le Tre Persone divine.[23]

Da un punto di vista teologico, si può dire in generale che avviene un profondo cambiamento rispetto alla prospettiva pagana. L'Uno viene visto ora come un Dio personale, e non più come un atto impersonale che genera per necessità. La difficoltà di spiegare il processo di emanazione, cioè il motivo che spinge Dio a creare il mondo, viene superata così dall'idea dell'Amore e del dono: Dio crea perché ama. È un amore non più identificabile con l'*eros* ascensivo platonico, ma con un amore discensivo, indicato col termine *agape*, traducibile con "carità"[24] che era una dimensione pressoché ignorata dai Greci.[25]

Il rapporto tra ascesi e discesa, filosofia e religione, aspetto personale e impersonale di Dio, veniva comunque a sua volta fatto rientrare in quella prospettiva bipolare di cui si è parlato. Il carattere degradante della trinità plotiniana, che consisteva nella subordinazione dell'Anima all'Intelletto, e di quest'ultimo all'Uno, venne sostituito (già da Origene nel III secolo) con la consustanzialità delle tre ipostasi. La Persona del Figlio veniva facilmente identificata col *Noùs*, e lo Spirito Santo con l'Anima, in un rapporto paritario e non più di subordinazione. Col Cristianesimo viene riscattato anche il giudizio negativo che i neoplatonici avevano dato della materia: non solo il "mondo di lassù" ha valore, ma anche quello terreno, perché frutto dell'amore di Dio.

In epoca scolastica i neoplatonici di maggior rilievo furono quindi gli esponenti della scuola di Chartres, che vedevano la natura vitalizzata dalla presenza di un'Anima del mondo, identificata collo Spirito Santo, e soprattutto del movimento francescano, tra cui San Bonaventura, Duns Scoto, e altri esponenti della scuola di Oxford, contrapposto alla corrente aristotelico-tomistica facente capo ai domenicani.[26][27][28] I francescani da un lato accentuarono il primato dell'illuminazione e della volontà sulla ragione, dall'altro incrementarono lo studio scientifico della natura.[29]

Il neoplatonismo rinascimentale

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Filosofia rinascimentale***.

Ma una vera e propria ripresa delle idee neoplatoniche si ebbe durante l'Umanesimo e il Rinascimento, quando esse arrivarono a caratterizzare quasi tutta la filosofia rinascimentale, anche se sottoposte a deformazioni ermetiche, magiche ed esoteriche, senza tuttavia smarrire la loro struttura logica di fondo, costituita dal metodo critico della teologia negativa. La rinascita del neoplatonismo fu favorita in particolare dall'influsso della cultura bizantina, grazie all'apporto di intellettuali provenienti da quell'area,[30] come Giorgio Gemisto Pletone.[31]

Marsilio Ficino

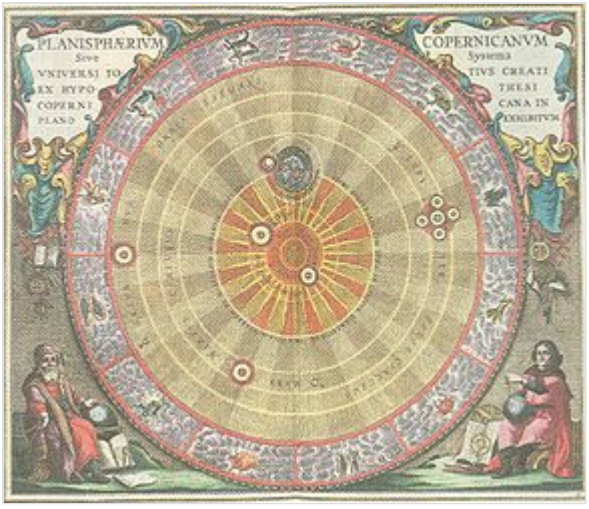
Amore sacro e amor profano (Tiziano, 1515) in cui si ritrova il tema neoplatonico della contrapposizione/polarità fra la dimensione eterna celeste e quella fugace terrena.[32]

La filosofia rinascimentale tuttavia non si limitò a recepire il platonismo greco, ma lo rielaborò integrandolo non solo col neoplatonismo già presente in ambito occidentale, ma anche con l'aristotelismo apportato dagli arabi. Platone, Aristotele e Plotino si ricongiunsero così nella città di Firenze, culla dell'Italia rinascimentale. Il neoplatonismo conobbe allora una notevole diffusione in quasi tutti gli ambienti culturali, anche al di fuori delle scuole o delle accademie. Soprattutto Cusano, Ficino, e Pico della Mirandola contribuirono alla sua grande rinascita. Ficino in particolare diede vita a un'accademia con l'intento di far rivivere la tradizione neoplatonica, da lui concepita come *pia philosophia*, cioè una sorta di divina rivelazione filosofica e religiosa che percorre un intero filone spirituale, da Platone fino al Cristianesimo.

Tutti gli aspetti della realtà, dominati da una vita autonoma in quanto partecipi della loro rispettiva idea o *lògos*, sono ordinati secondo Ficino in una gerarchia cosmica da Dio fino alla materia, al cui centro sta l'*Anima Mundi*, principio vivificante e unificatore della molteplicità sensibile, che si rispecchia nell'anima dell'uomo, alla quale egli assegna così un posto di rilievo, chiamandola *copula mundi*, cioè «intermediaria di tutte le cose», «vera connessione di tutte».[33]

La teologia, ovvero *Disputa del Sacramento*, in cui Raffaello espresse l'ideale platonico del *Vero*, accanto agli altri affreschi del *Buono* e del *Bello*

Nel Cinquecento, un pensatore di primo piano fu Giordano Bruno, che interpretò il neoplatonismo in un'ottica panteista, e fece propria la concezione della filosofia come *Eros*: secondo Bruno la verità oggettiva è tale solo quando si fa vita nel soggetto. Un altro esponente di rilievo fu Campanella, il quale pure vedeva l'universo intimamente penetrato da energie spirituali e senzienti, ma conciliando il neoplatonismo con l'aristotelismo tomista.



La concezione armonica dell'universo, che assimilando Dio al Sole poneva quest'ultimo al centro del sistema solare,[34] fece del neoplatonismo il presupposto metafisico della rivoluzione astronomica.[35][36]

Nel Seicento l'ontologia neoplatonica, basata sull'identità di essere e pensiero, cominciò invece a entrare in crisi col dualismo elaborato da Cartesio tra *res cogitans* e *res extensa*. Il *cogito ergo sum* cartesiano proponeva l'idea di una ragione che si pone esternamente rispetto all'oggetto della sua indagine, concependo la natura come un qualcosa di inerte, svuotato di ogni coscienza animata, e dissolvendo così l'unità immediata di soggetto e oggetto.[37] Nella ricerca della verità, cioè, il soggetto non risultava più coinvolto. Fu poi anche lo sviluppo dell'empirismo anglo-sassone e del meccanicismo newtoniano, che riproponevano il determinismo di Democrito (storico avversario del neoplatonismo) ad avversarlo sul piano della conoscenza e in generale della visione del mondo.

Il neoplatonismo rimase tuttavia fortemente presente nella cultura popolare, continuando a mescolarsi con elementi magici, esoterici, gnostici e astrologici che, pur avendo poco a che fare col suo impianto filosofico, gli permisero di esercitare ancora notevoli influssi sulla vita e sul pensiero dell'Occidente, durante tutto il Seicento e il Settecento. Esso, fondendosi con le nuove istanze del razionalismo moderno, riemerse ad esempio con Spinoza, che ripropose in forma dogmatica e panteista l'unità immediata di essere e pensiero, ricucendo così il dualismo cartesiano. Con Leibniz, dove ritrovò nel complesso sistema delle Monadi l'articolarsi armonico dell'Uno nel molteplice. E con Vico, ancora in funzione anti-cartesiana, il quale applicò le idee platoniche alla storia, da lui concepita come uno sviluppo in divenire delle verità eterne.

Il neoplatonismo moderno

Fu poi soprattutto con l'idealismo tedesco che il neoplatonismo godette di nuova fioritura. Già Kant aveva richiamato l'attenzione sull'unità suprema dell'*io penso*, attività unificante di soggetto e oggetto, seppure su un piano unicamente gnoseologico. Fichte invece fece dell'Io il fondamento non solo gnoseologico, ma anche ontologico della realtà, riproponendo così le caratteristiche dell'idea platonica, fondamento sia della conoscibilità del reale che della sua esistenza, secondo il tipico schema della teologia negativa. Fichte instaura un rapporto dinamico e dialettico tra io e non-io: la reciproca contrapposizione tra questi due opposti è tuttavia apparente, perché il non-io è posto inconsciamente dall'io supremo, così come in Plotino l'Uno emanava da sé il molteplice. La stessa complementarità la si ritrova in Schelling: Spirito e Natura sono i due momenti antitetici, e tuttavia funzionali l'uno all'altro, in cui si esplica l'attività dell'Assoluto.

La danza di Albione, di William Blake (1794)[38]

L'assolutizzazione della dialettica da parte di Hegel, invece, che ravvisò nella mediazione della ragione il punto di unione dei due princìpi opposti (anziché nell'immediatezza dell'intuizione), finì col lacerare l'organicità unitaria del neoplatonismo. Con Hegel infatti soggetto e oggetto ridiventano, come già in Cartesio, due momenti distinti, il cui tratto d'unione non si trova più nell'indifferenza originaria, ma è una conseguenza dell'opera mediatrice della ragione. Prima Schelling e poi Schopenhauer si opposero al sistema hegeliano, che riduceva di fatto la verità a un semplice *pensato* oggettivabile e quantificabile, riproponendo la visione neoplatonica di un atto inconscio originario dal quale ha origine la vita, la cui impossibilità di razionalizzarsi e di far rientrare totalmente l'Essere nell'Idea è causa della sofferenza.

Sempre nell'Ottocento, il neoplatonismo andava ad influenzare i Platonici di Cambridge e i Trascendentalisti americani (soprattutto Emerson e Thoreau). Fu inoltre proprio nell'Ottocento che Friedrich Schleiermacher, esponente minore dell'idealismo tedesco, coniò per la prima volta il termine *neoplatonismo* per distinguerlo dal platonismo.

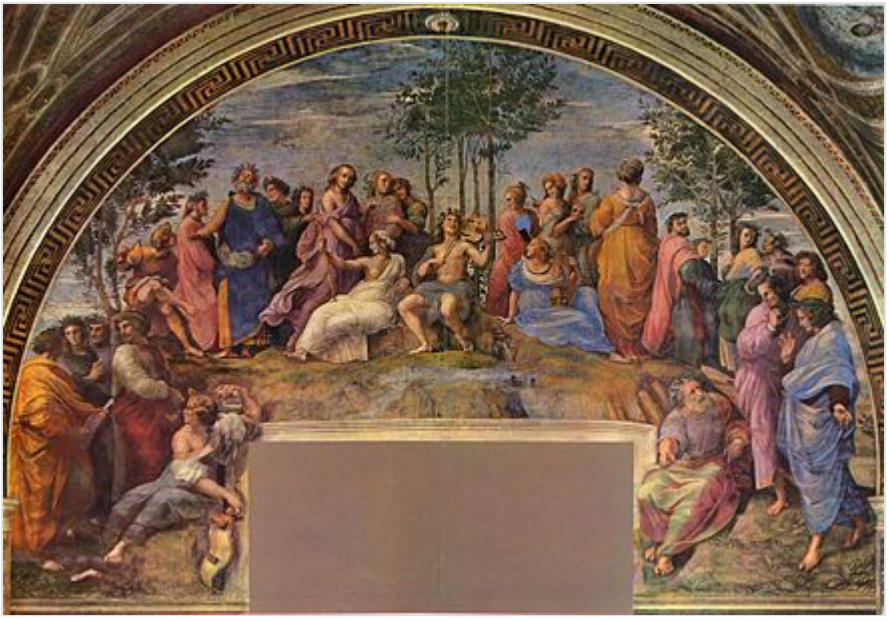
Nella seconda metà del XIX secolo l'influsso del neoplatonismo e della sua concezione circolare può essere ancora rintracciato nel tema nietzschiano dell'eterno ritorno.

Nel Novecento il neoplatonismo riaffiora infine con Bergson, in una rinnovata polemica contro il determinismo e il materialismo. Bergson torna infatti ad affermare che la vita biologica, come del resto la coscienza, non è un semplice aggregato di elementi composti che si riproduce in maniera sempre uguale a sé stessa. La vita invece è una continua e incessante creazione che nasce da un principio assolutamente semplice, non rieseguibile deliberatamente, né componibile a partire da nient'altro.

Sempre nel Novecento il neoplatonismo influenzò tra gli altri Piero Martinetti,[39] e la psicanalisi di Carl Gustav Jung, in particolare la nozione di inconscio collettivo. Secondo Jung nell'inconscio sono presenti sin dalla nascita degli archetipi, simili alle idee platoniche o alle kantiane "forme a priori". Jung diede vita a una psicologia analitica che (diversamente da quella freudiana) voleva essere, oltre che uno strumento per guarire dalle patologie mentali, una sorta di filosofia di vita con cui poter cogliere le infinite potenzialità espressive dell'anima. Espressioni e concetti propri del neoplatonismo filosofico ricorrono ancora oggi in

movimenti e correnti all'interno delle diverse branche del sapere, come ad esempio in ambito scientifico, dove il biologo Rupert Sheldrake ha riproposto una teoria non meccanicistica per spiegare l'evoluzione delle specie, quella del «campo morfico».[40]

L'estetica



Il Parnaso di Raffaello (Musei Vaticani), raffigurante l'ideale platonico del Bello.

Notevole importanza riveste la concezione estetica del neoplatonismo, secondo cui la bellezza è uno dei principali strumenti di elevazione verso l'Idea. Nonostante Platone avesse alquanto svalutato l'arte, la sua filosofia era animata da una tensione ideale espressa in forma poetica e fervidamente artistica, che venne fatta propria secoli dopo da Plotino. La musica soprattutto, e l'amore (sublimato però dalla sua componente sessuale) hanno per costui la capacità di farci volgere al "mondo di lassù". Per Plotino, l'alunno delle Muse si accorge che belli non sono i corpi ma il principio che li fa essere tali, e che la bellezza consiste in una simmetria delle parti, le une rispetto alle altre e ognuna rispetto all'insieme.[41] L'armonia del bello non risulta però da relazioni estrinseche tra le varie componenti, ma nasce da una semplicità assoluta, da un principio intelligente e unitario come appunto l'Idea.

L'estetica neoplatonica poggia dunque sulla teoria fondamentale di Plotino, cioè che il complesso è unitario solo quando nasce dal semplice, non quando se ne mettono insieme le parti. Questa concezione fu importantissima nell'influenzare l'estetica rinascimentale, la quale vedeva nell'artista l'intermediario di una realtà trascendente, in cui avviene il "prodursi" (cioè letteralmente il *presentarsi innanzi*) di un valore superiore, non strumentale alla contemplazione ma coincidente colla contemplazione stessa. Botticelli, Michelangelo, Raffaello, Tiziano[42] vollero esprimere al massimo nelle loro opere questo ideale sublime di armonia e perfezione.[43] Anche i Medici e numerosi altri artisti della Firenze rinascimentale si rifecero ai canoni neoplatonici.

Questa visione estetica tornò in auge durante il Romanticismo, insieme con l'ideale di organicità e di armonia che si realizza, diceva Kant, quando «la natura dia la regola all'arte».[44] Per i romantici, e in particolare per Schelling, l'Assoluto, in quanto è l'assolutamente *immediato*, è attingibile solo al di là dell'opera mediatrice della ragione, quindi solo attraverso il sentimento o un pensare intuitivo che superi la ragione stessa: strumento filosofico per eccellenza secondo Schelling è l'arte.[45]

Pallade e il centauro, di Sandro Botticelli (1482)[32]

Un certo neoplatonismo estetizzante è rintracciabile ancora nelle correnti decadentiste e irrazionali a cavallo tra Ottocento e Novecento; in D'Annunzio ad esempio è costante il riferimento al desiderio di un'unione totale con l'Anima del mondo (panismo), attraverso la ricerca di un piacere sensuale.

Note

1. Il termine "neoplatonismo" è stato coniato solo nel XIX secolo per indicare appunto quelle nuove interpretazioni che si erano andate via via sovrapponendo a partire dall'età ellenistica, ma che erano sempre state identificate col pensiero stesso di Platone, ritenuto quasi un loro capostipite (cfr. *Cenni sulla tradizione platonica)*, su *parodos.it*. URL consultato il 10 marzo 2020 (archiviato dall'url originale il 13 marzo 2016).
2. **^** Giovanni Reale, *Raffaello: la "Scuola di Atene"*, § XV, pag. 37, Milano, Rusconi, 1997.
3. **^** Dopo la possente rielaborazione dell'età ellenistica, lo scisma dell'880 d.C. tra la Chiesa greca e la Chiesa romana separò il destino del platonismo greco-bizantino, che avrebbe continuato a conoscere e commentare le opere di Platone e dei suoi epigoni, da quello occidentale, che, dopo aver seguito un proprio autonomo itinerario filosofico, a partire dal Rinascimento avrebbe integrato questo suo patrimonio con la riscoperta dell'originaria tradizione neoplatonica.
4. **^** Giuseppe Faggin, introduzione a *La presenza divina* (op. cit. in bibliografia).
5. **^** *Ibidem*.
6. **^** Le notizie biografiche su Plotino provengono quasi totalmente dalla *Vita di Plotino* scritta dal suo discepolo Porfirio.
7. **^** «Noi siamo gli esegeti delle teorie di tanto tempo fa, la cui antichità ci è testimoniata dagli scritti di Platone. Prima di lui anche Parmenide affermava una simile dottrina quando riduceva all'unità l'essere e l'intelligenza, e negava che l'essere consistesse nelle realtà sensibili. Egli diceva che l'essere e il pensiero sono la stessa cosa» (*Enneadi*, V, 1, 8, trad. di G. Faggin, *op. cit.*).
8. **^** Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, op. cit. in bibliografia.
9. **^** Werner Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo spirito e l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano 1993 ISBN 88-343-0546-9.

10. ^ Si tratta di scuole e correnti dai confini approssimativi, che seguono lo schema tracciato da Praechter, il quale distinse anche tre tendenze complessive: una filosofico-speculativa, seguita dalla scuola romana di Plotino, da quella di Siria e di Atene; un'altra di impronta teurgico-religiosa, facente capo alla scuola di Pergamo; e una terza più scolastica ed erudita presente nella scuola di Alessandria, e in seguito nei primi pensatori cristiani dell'Occidente latino (cfr. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in AA.VV., *Genethliakon für C. Robert*, 1910, pp. 105-156).
11. ^ Si trattava dell'antica Accademia platonica risalente al 387 a.C., ma rifondata da Plutarco di Atene alla fine del IV secolo.
12. ^ Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le néoplatonisme tardif, de Numénius à Damascius*, Parigi, Les Belles Lettres, 2006.
13. ^ G. Reale, *Il pensiero antico*, pag. 476, Vita e Pensiero, Milano 2001.
14. ^ Soprattutto il dialogo *Parmenide* era ritenuto la sintesi più efficace del pensiero di Platone (cfr. W. Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, op. cit. in bibliografia, riedito in AA.VV., *Verso una nuova immagine di Platone (https://books.google.it/books?id=UbNcPzvi6KgC&printsec=frontcover&hl=it#v=onepage&q&f=false)*, a cura di Giovanni Reale, pagg. 45-69, Vita e Pensiero, Milano 1994 ISBN 88-343-0815-8).
15. ^ Plotino ad esempio vedeva già presente in Platone la sua dottrina delle tre ipostasi: Uno, Intelletto e Anima (cfr. *Enneadi*, V, 1, 8-9).
16. ^ Marsilio Ficino giunse ad affermare che «Platone stesso parla nella persona di Plotino», e che «lo stesso spirito ha ispirato la bocca platonica e quella plotiniana» (cit. in Gabrio Pieranti, *Il neoplatonismo nell'arte rinascimentale*, in *«Arte e artisti»*, vol. 2, cap. 3, Istituto Italiano Edizioni Atlas, 2011, p. 11. URL consultato il 10 marzo 2020 (archiviato dall'url originale il 4 dicembre 2018).
17. ^ F. Paparella, *La metafora del cerchio: Proclo e il Liber viginti quattuor philosophorum*, in «La tradizione ermetica dal mondo tardo antico all'umanesimo», Atti del Convegno nazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001, a cura di P. Lucentini, I. Parri e V. Perrone, Turnhout, Brepols 2003, pp. 127-138.
18. ^ Secondo Vittorio Mathieu vi era tuttavia una differenza tra il ciclo detto «alessandrino», utilizzato da Plotino e altri filosofi, in cui l'Uno rimane trascendente rispetto alla dispersione del molteplice, e il ciclo «gnostico», dove invece si ha una caduta di Dio stesso che si rovescia nel suo contrario (cfr. V. Mathieu, *La speranza nella rivoluzione (https://books.google.it/books?id=OD7WU9X4HD4C&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false)*, pag. 61, Armando editore, Roma 1992 ISBN 88-7144-302-0).
19. ^ Secondo Elémire Zolla, il glifo della Y riconduce all'insegnamento di Filone simboleggiando la parola capace di penetrare nell'essenza duale della realtà (Elémire Zolla, *Androginia*, Madrid, Debate, 1990, p. 21).
20. ^ Da un disegno di Gustave Doré che raffigura la conteplazione di Dante e Beatrice del cielo empireo.
21. ^ Concetto espresso da Cusano nel significato teologico di Dio come *posse ipsum, scilicet omnis posse*, «potere stesso, cioè il potere di ogni potere» (cfr. Cusano, *De apice theoriae*, in AA.VV., *La persona e i nomi dell'essere*, Vita e Pensiero, 2002, pag. 880).
22. ^ Werner Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, 1995.
23. ^ Illustrazione dal trattato alchemico *Sylva Philosophorum* di Cornelius Petraeus (XVII sec.).
24. ^ Battista Mondin, *Storia della metafisica*, vol. II, pag. 12, ESD, Bologna 1998, alla sezione: "Il concetto di carità (*caritas*, *agape*)".
25. ^ B. Mondin, *ivi*.
26. ^ *Platonismo nel Medioevo*, su *treccani.it*.
27. ^ *Francesco d'Assisi e il mistero della filosofia francescana* (**PDF**), su *dspace.unive.it*, Venezia, Università Ca'Foscari, 2014, p. 91.
28. ^ *La tradizione francescana* , su *library.weschool.com*.

29. ^ *Scuola franscescana*, su *treccani.it*, 2009.
30. ^ L'afflusso di intellettuali bizantini in Occidente, e soprattutto in Italia, fu dovuto in particolare alla fondazione di scuole greche a Firenze da parte di personaggi come Emanuele Crisolora già agli inizi del XIV secolo; quindi alla momentanea riunificazione tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente avvenuta nel Concilio del 1438, a cui partecipò tra gli altri il maestro Giorgio Gemisto Pletone; e infine alla caduta di Costantinopoli ad opera dell'Impero ottomano nel 1453, che determinò quasi un esilio di massa.
31. ^ E. Garin, *Umanisti artisti scienziati*. Studi sul Rinascimento italiano, Roma, 1989, pp. 100 sgg.
32. Gabrio Pieranti, *Il neoplatonismo nell'arte rinascimentale*, in *«Arte e artisti»*, vol. 2, cap. 3, Istituto Italiano Edizioni Atlas, 2011, pp. 2-11. URL consultato il 10 marzo 2020 (archiviato dall'url originale il 4 dicembre 2018).
33. ^ Marsilio Ficino, *Theologia platonica*, III, 2, vv. 240-242, trad. it. in *Grande Antologia Filosofica* (https://web.archive.org/web/20181203211652/http://sbc08b67c0491e1e6.jimcontent.com/download/version/1474962536/module/6109682161/name/Ficino%20-%20Il%20posto%20dell), Milano, Marzorati, 1964, vol. VI, pagg. 584, 592-593.
34. ^ Anna De Pace, *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico*, pag. 63, Mondadori, 2009.
35. ^ Giovanni Reale e Dario Antiseri, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, § 2a, La Scuola, 2012.
36. ^ Illustrazione del nuovo modello eliocentrico che si affermò nel Cinquecento (da *Harmonia Macrocosmica*, di Andreas Cellarius, 1660).
37. ^ Così si esprimeva Cartesio nel *Le Monde ou traité de la lumière* (1667) parlando degli esseri viventi: «Tutte le funzioni di questa macchina sono la necessaria conseguenza della disposizione dei suoi soli organi, così come i movimenti di un orologio o di un altro automa conseguono dalla disposizione dei suoi contrappesi ed ingranaggi; sicché per spiegarne le funzioni non è necessario immaginare un'anima vegetativa o sensibile nella macchina».
38. ^ George Mills Harper, *The Neoplatonism of William Blake*, University of North Carolina Press, 1969.
39. ^ «Di sé soleva dire di essere un neoplatonico trasmigrato troppo presto nel nostro secolo» (Cesare Goretti, "Piero Martinetti",*Archivio della Cultura Italiana* 1943, f. I, p. 81).
40. ^ La visione neoplatonica di Rupert Sheldrake prevede cioè, all'interno della sua teoria della causalità formativa, l'esistenza di una zona vibratoria archetipica, chiamata appunto «campo morfico», ritenuto in grado di influenzare gli esseri viventi determinandone la forma e il comportamento. Attraverso i campi morfici infatti gli esseri otterrebbero un'impronta o un influsso, non spiegabile sulla base di un mero meccanicismo, con cui regolare le attitudini della loro specie (cfr. Sheldrake, *A New Science of Life*, 1981).
41. ^ Plotino, *Enneadi*, I, 6.
42. ^ Augusto Gentili, *Da Tiziano a Tiziano. Mito e allegoria nella cultura veneziana del Cinquecento*, Bulzoni, Roma 1996.
43. ^ Tra le opere del Botticelli ispirate al neoplatonismo rinascimentale figurano la *Nascita di Venere* e la *Primavera*; tra quelle di Raffaello vi è la *Stanza della Segnatura* in Vaticano; di Michelangelo la *Cappella Sistina* in Vaticano e le sculture della *Sagrestia Nuova* nelle Cappelle Medicee a Firenze.
44. ^ Kant, *Critica del Giudizio* (1790).
45. ^ «Se l'intuizione estetica non è se non l'intuizione intellettuale divenuta obiettiva (cioè fatta oggetto, opera d'arte), s'intende di per sé che l'arte sia l'unico vero ed eterno organo e documento insieme della filosofia, il quale sempre e con novità incessante attesta quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'operare e nel produrre, e la sua originaria identità con il cosciente. Appunto perciò l'arte è per il filosofo quanto vi è di più alto» (F. Schelling, *Sistema della filosofia trascendentale*, cit. in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1971, vol. XVIII, pp. 189-190).

Bibliografia

- Michele Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010
- Werner Beierwaltes, *Platonismo e idealismo (https://books.google.it/books?id=0v_XPAAACAAJ)*, trad. di Elena Marmiroli, Il Mulino, Bologna 1987
- Werner Beierwaltes, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, trad. di Nicoletta Scotti, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991 ISBN 88-7771-009-8
- Werner Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995
- Werner Beierwaltes, *Platonismo nel Cristianesimo (https://books.google.it/books?id=H4JAkWcHQ5YC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false)*, trad. di Mauro Falcioni, Vita e Pensiero, Milano 2000 ISBN 88-343-0575-2
- Mubabinge Bilolo, *Fondements Thébains de la Philosophie de Plotin l'Égyptien*, Kinshasa-Munich-Paris 2007 ISBN 978-3-931169-00-8
- Cleto Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Ferraro, Napoli 1954
- Nuccio D'Anna, *Il neoplatonismo. Significato e dottrine di un movimento spirituale*, Il Cerchio, Rimini 1989
- M. L. Gatti, «Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism», in L. P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Sebastian R. P. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leida, Brill, 2011 ISBN 978-90-04-20717-2
- Pierre Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, trad. it. di Monica Guerra, Einaudi, Torino 1999 ISBN 978-88-06-15017-4
- Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani, Milano 2004
- Philip Merlan, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, introduzione di G. Reale, traduzione di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1994 ISBN 88-343-0805-0
- Francesco D. Paparella, *Teorie Neoplatoniche del Simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2009 ISBN 978-88-343-1709-9
- Plotino, *La presenza divina*, introduzione e antologia a cura di Giuseppe Faggin, D'Anna editrice, Messina-Firenze 1967 ISBN 88-8104-436-6
- Giovanni Reale, *Storia della filosofia greca e romana*, Vol. 8, *Plotino e il neoplatonismo pagano*, Bompiani, Milano 2004
- Francesco Romano, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Guida editori, Napoli 1983 ISBN 88-7042-118-X
- Christian Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati "Sul bello" e "Sul bello intelligibile"*, Giannini, Napoli 2009 ISBN 978-88-7431-431-7

Voci correlate

- Accademia neoplatonica
- Filosofi neoplatonici
- Medioplatonismo
- Platonismo

- Lista dei Platonici antichi

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sul **neoplatonismo**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**neoplatonismo**»
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul **neoplatonismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Neoplatonism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *neoplatonismo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Neoplatonism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Neoplatonismo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Neoplatonismo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) Christian Wildberg, *Neoplatonism*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 8330 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=8330) · LCCN (EN) sh85090807 (http://id.loc.gov/authorities/subjects/sh85090807) · GND (DE) 4041862-5 (https://d-nb.info/gnd/4041862-5) · BNF (FR) cb11945147t (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11945147t) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11945147t) · J9U (EN, HE) 987007565536105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007565536105171)

Portale Filosofia: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di filosofia

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Neoplatonismo&oldid=137331043"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 gen 2024 alle 19:57.

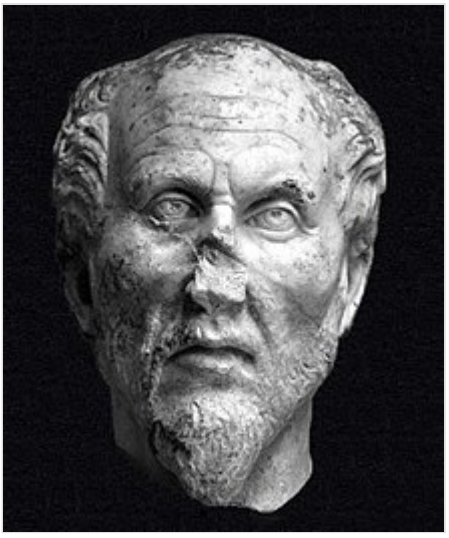
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Plotino

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Plotino (in greco antico: Πλωτῖνος[?], *Plōtînos*; Licopoli, 203/205 – Campania, 270) è stato un filosofo romano. È considerato uno dei più importanti filosofi dell'antichità, erede di Platone e padre del neoplatonismo, a volte identificato *in toto* col suo pensiero.

Le informazioni biografiche su di lui provengono per la maggior parte dalla *Vita di Plotino*, composta da Porfirio come prefazione alle *Enneadi*, gli unici scritti di Plotino, che hanno ispirato per secoli teologi, mistici e metafisici pagani,[1] cristiani, ebrei, musulmani e gnostici.



Ritratto la cui attribuzione a Plotino è plausibile ma non certa.

Filosofo reincarnazionista, allievo di Ammonio Sacca, Plotino elaborò la dottrina del monismo emanazionistico, un processo necessario ed eterno non creazionistico, in cui ognuna delle tre ipostasi pone in essere quella di livello inferiore: Uno, Nous, Anima universale che genera le anime particolari unite alla materia.

Indice

Biografia
- Spedizione in Asia e trasferimento a Roma
- Gli anni successivi

Dottrina
- L'Uno
- L'Intelletto (*Nous*)
- L'Anima
- Il male come diversità
  - La provvidenza
- L'anima umana e il suo ritorno all'Uno

L'eredità di Plotino
- Plotino e il pensiero cristiano
- Psicologia plotiniana
- Raffronto con la cosmogonia moderna

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

L'informazione sul suo luogo di nascita, Licopoli (in Egitto), si deve alla *Suda*.[2]

Porfirio[3] riteneva che Plotino, suo maestro, avesse sessantasei anni quando morì nel 270 d.C., nel secondo anno di regno dell'imperatore Claudio II, il che ci fa presumere che fosse nato intorno al 204 d.C.

Plotino aveva un'innata sfiducia nella materialità (caratteristica comune al Platonismo), ritenendo che i fenomeni e le forme (*eidos*) fossero una pallida immagine o imitazione (*mimesis*) di qualcosa «di più alto e comprensibile» [VI. I] che era «la parte più vera dell'autentico Essere». Questa sfiducia si estendeva al corpo, compreso il proprio; Porfirio riporta che una volta rifiutò di lasciarsi dipingere un ritratto, probabilmente per questo scarso apprezzamento della propria figura.[4] Allo stesso modo, Plotino non parlò mai dei suoi avi, della sua infanzia, e del suo luogo e data di nascita.[3] Eunapio tuttavia riporta che nacque a Licopoli, nella provincia romana d'Egitto, ed è possibile che fosse un egiziano ellenizzato. Da tutti i resoconti biografici risulta che si mostrò sempre persona di altissime qualità morali e spirituali.

Plotino intraprese lo studio della filosofia a ventisette anni, attorno al 232, e a tal fine si recò ad Alessandria d'Egitto. Qui non fu soddisfatto di nessun insegnante, finché un conoscente gli suggerì di ascoltare le lezioni di Ammonio Sacca. Dopo aver assistito a una sua lezione, dichiarò all'amico: «È questo l'uomo che cercavo», e cominciò a studiare sotto la guida del suo nuovo maestro. Oltre ad Ammonio, Plotino fu influenzato dalle opere di Alessandro di Afrodisia, di Numenio di Apamea, e da vari stoici.

Spedizione in Asia e trasferimento a Roma

Passò i seguenti undici anni ad Alessandria fin quando, ormai trentottenne, decise di investigare gli insegnamenti filosofici dei Persiani e degli Indiani,[5] in quanto nel pensiero dell'epoca sia i gimnosofisti indiani che i magi persiani erano considerati, accanto ai saggi d'Egitto,[6] una delle principali fonti della conoscenza sapienziale. Per questo lasciò Alessandria unendosi all'esercito di Gordiano III che marciava sulla Persia. La campagna militare però fu un fallimento e, alla morte di Gordiano, Plotino si trovò abbandonato in una terra ostile, e fu con grandi difficoltà che riuscì a trovare la via del ritorno verso la sicura Antiochia di Siria.

A quarant'anni, durante il regno di Filippo l'Arabo, venne a Roma, dove passò la maggior parte degli anni successivi. Qui creò la sua scuola neoplatonica che attirò un gran numero di studenti. La cerchia più ristretta comprendeva Porfirio, l'etrusco Amelio, il senatore Castrizio Firmo e Eustochio di Alessandria, un medico che si dedicò a imparare da Plotino e gli fu accanto fino alla morte. Tra gli altri studenti si ricordano: Zethos, di origine araba che morì prima di Plotino, lasciandogli una somma di denaro e un po' di terra; Zotico, critico e poeta; Paolino, un medico di Scitopoli; Serapione di Alessandria.[7] Aveva altri studenti nel Senato romano oltre a Castrizio, come Marcello Oronzio, Sabinillo, e Rogaziano. Tra i suoi studenti si annoveravano anche donne, come Gemina, nella cui casa visse durante la sua residenza a Roma, e la figlia di lei, anch'essa chiamata Gemina; Amficlea, moglie di Aristone figlio di Giamblico (ma non si tratta del filosofo, posteriore a Plotino, che porta lo stesso nome). Plotino era anche in corrispondenza col filosofo Cassio Longino.

Gli anni successivi

A Roma, Plotino si guadagnò anche il rispetto dell'imperatore Gallieno e di sua moglie Cornelia Salonina. Plotino tentò di interessare l'imperatore alla ricostruzione di un accampamento abbandonato in Campania noto come la 'Città dei Filosofi', altrimenti nota come Platonopoli, in quanto gli abitanti avrebbero dovuto vivervi secondo la costituzione scritta nelle *Leggi* di Platone. Tuttavia non riuscì mai a ottenere un sussidio imperiale per ragioni ignote a Porfirio, che riporta l'episodio.

Plotino visse i suoi ultimi giorni in una proprietà in Campania, forse situata nei pressi delle antiche terme vescine[8], lasciatagli dall'amico Zethos. Secondo il racconto di Eustochio, che gli fu accanto al momento del trapasso, le sue ultime parole furono: «Sforzatevi di restituire il Divino che c'è in voi stessi al Divino nel Tutto». Eustochio racconta che un serpente strisciò sotto il letto dove giaceva Plotino, e sgusciò via attraverso un buco nel muro; nello stesso istante Plotino morì.

Plotino non scrisse nulla fino all'età di 49 anni, per mantenere la promessa, fatta al suo maestro, di non rivelare la sua dottrina per iscritto; in seguito però si convinse a scrivere i saggi che sarebbero diventati le *Enneadi* nel corso di diversi anni, dal 253 d.C. circa fino a pochi mesi dalla morte, avvenuta diciassette anni più tardi. Porfirio precisa che le *Enneadi*, prima di essere compilate e riordinate da lui stesso, erano un enorme accumulo di note e saggi che Plotino usava nelle sue lezioni e nei dibattiti, più che un vero libro.

Plotino non poté rivedere il proprio lavoro a causa di problemi di vista, anche se, secondo Porfirio, i suoi scritti richiedevano sempre una revisione dettagliata: la sua grafia era orrenda, non separava adeguatamente le parole, e gli importava poco delle sottigliezze dell'ortografia. Non gli piaceva il lavoro editoriale e affidò il compito a Porfirio, che non solo rivide le sue opere, ma le mise nell'ordine con cui ci sono giunte.

Porfirio, discepolo di Plotino

Dottrina

La dottrina di Plotino nasce dalla constatazione che al vivere è essenziale l'unità.[9] Mentre l'artigiano costruisce l'uno a partire dai molti, cioè assemblando più parti tra loro, la natura sembra operare in senso inverso: da un principio semplice fa scaturire il molteplice. Ad esempio, nell'individuo Socrate sembra operare un unico principio o *logos*, che articolandosi ne determina l'aspetto, come il volto, o il naso camuso; questo non è modellato da uno scultore, ma si sviluppa da sé, in virtù di una forza interiore che è la stessa che fa vivere Socrate. Plotino chiama *Anima del mondo* il principio vitale da cui prendono forma le piante, gli animali, e gli esseri umani. È da questo principio universale che è possibile comprendere i gradi inferiori della natura, non viceversa. La vita, secondo Plotino, non opera assemblando singoli elementi fino ad arrivare agli organismi più evoluti e intelligenti, ma al contrario, l'intelligenza dev'essere già presente dentro di lei.

Ciò evidentemente è possibile perché l'Anima discende a sua volta da una superiore unità in cui immediatamente coesistono quelle forme intelligibili (le Idee platoniche), che per il suo tramite diventano le ragioni immanenti e formanti degli organismi. Le Idee devono tuttavia restare in sé trascendenti, espressioni di un medesimo Intelletto o Pensiero autocosciente, che pensandosi si rende oggetto a sé stesso. In lui, essere e pensiero formano così un *unicum*. Tale identità di essere e pensiero è però ancora un'identità di due realtà distinte, benché coincidenti. Secondo Plotino occorre allora ammettere il puro Uno al di sopra di questa stessa identità, quale principio ineffabile del Tutto.

L'Uno

L'Uno è la prima, totalmente trascendente *ipostasi*,[10] cioè la prima realtà sussistente. Esso non può contenere alcuna divisione, molteplicità o distinzione; per questo è al di sopra persino di qualsiasi categoria di essere. Il concetto di "essere" deriva infatti dagli oggetti dell'esperienza umana, ed è un attributo di questi, ma l'infinito trascendente Uno è al di là di tali oggetti, quindi al di là dei concetti che ne deriviamo.

Anche Parmenide, a cui Plotino intende esplicitamente richiamarsi,[11] aveva individuato nell'unità l'attributo primario dell'essere (per un'impossibilità logica di pensarlo diviso). Ma nel rifarsi a lui, Plotino cerca di dare maggiore coerenza e organicità al pensiero di Platone, di cui si considera erede, conservando la nozione di filosofia come *eros* e come *dialettica*. Platone aveva posto al principio di tutto non l'Uno, ma una dualità, tentando così di fornire una spiegazione razionale al molteplice. Secondo Plotino invece la dualità è un principio contraddittorio, che egli collocherà piuttosto nell'Intelletto, da lui identificato anche con l'essere parmenideo. Plotino così pone l'Uno al di sopra dell'Essere a differenza non solo di Parmenide, ma anche di Aristotele e Platone.

L'Uno «non può essere alcuna realtà esistente» e non può essere la mera somma di tutte queste realtà (diversamente dalla dottrina stoica che concepiva Dio immanente al mondo), ma è «prima di tutto ciò che esiste». All'Uno quindi non si possono assegnare attributi. Ad esempio, non gli si possono attribuire pensieri

perché il pensiero implica distinzione tra il pensante e l'oggetto pensato. Allo stesso modo, non gli si può attribuire una volontà cosciente, né attività alcuna.[12] Plotino nega implicitamente anche una natura senziente o autocosciente per l'Uno.[13] Acconsente di chiamarlo "Bene", ma con tutte le cautele del caso:

> «L'Uno non può essere una di quelle cose alle quali è anteriore: perciò non potrai chiamarlo Intelligenza. E nemmeno lo chiamerai Bene, se Bene voglia significare una tra le cose. Ma se Bene indica Colui che è prima di tutte le cose, lo si chiami pure così».

Talora Plotino lo assimila al centro di una serie di cerchi concentrici provenienti da una fonte luminosa:[15] «il Sole ne è un'immagine, poiché esso è come un centro per la luce che si diffonde da esso».[16] In genere preferisce però paragonare più propriamente l'Uno alla Luce, che rende meglio l'idea di una sostanza sottilissima priva di sostrato,[17] l'Intelletto al Sole che la proietta, e infine l'Anima alla Luna che la riceve, come in *Enneadi* [V,6,4].[18]

L'Uno emana le ipostasi «come un'irradiazione, come la luce del sole splendente intorno ad esso».[14]

Dell'Uno nulla si può dire, a meno di non cadere in contraddizione. L'Uno può essere arguito solo per via negativa, dicendo ciò che esso *non* è: quella di Plotino è pertanto una teologia negativa o apofatica, assimilabile alle religioni orientali come l'induismo, il buddhismo e il taoismo.

«Uno» è anch'esso un termine improprio, usato solo per distinguerlo dai molti. Eppure, come la luce non può essere vista di per sé, ma si rende visibile solo in quanto fa vedere gli oggetti,[19] così esso si rivela come condizione del nostro pensare.[20] Nel risalire a Lui, Plotino ricorre al principio logico secondo cui il "meno perfetto" deve di necessità *emanare* dal "più perfetto". Così tutta la realtà discende dall'Uno in stadi successivi di sempre minore perfezione.

Volendo trovare un perché a questa discesa, si potrebbe immaginare l'Uno come *volontà* che dona all'esterno di sé il risultato della sua natura attributiva (essendo la natura della volontà quella di volere).[21] Questo *donare* però esula chiaramente da qualunque esigenza razionale; se infatti l'Uno andava ammesso per una necessità della logica formale, poiché non potremmo avere coscienza dei molti senza rapportarli all'uno, una tale necessità viene invece a mancare quando, nel discendere, cerchiamo ragioni che costringano l'Uno a *uscire da sé* e generare il molteplice. Egli infatti è del tutto autosufficiente, essendo "causa di sé".

Assegnare ragioni all'Uno è peraltro impossibile, essendo Egli piuttosto la fonte di ogni ragione: si può dire allora che la *necessità* del donare fa parte della sua natura, ma non perché ne abbia bisogno. L'Uno genera in maniera assolutamente disinteressata e involontaria gli stadi a sé inferiori.[22] Questi stadi non sono temporalmente isolati, ma si susseguono lungo un processo costante, in un ordine eterno. I filosofi neoplatonici successivi, specialmente Giamblico, aggiunsero centinaia di esseri ed emanazioni intermedie tra l'Uno e l'umanità, mentre il sistema plotiniano rimane relativamente semplice.

L'Intelletto (*Nous*)

La seconda ipostasi è quella dell'Intelletto,[23] generato — non creato — per emanazione o processione (*apòrroia*). L'emanazione avviene per una sorta di auto-contemplazione estatica dell'Uno: nel contemplarsi, l'Uno si sdoppia in un soggetto contemplante e un oggetto contemplato. Questa autocontemplazione non appartiene propriamente all'Uno, perché in Lui non c'è dualismo alcuno. L'autocontemplazione o autocoscienza è soltanto la conseguenza del traboccare dell'Uno, che ne rimane al di sopra.

Tale autocoscienza, che tra l'altro è ancora piena identità di soggetto e oggetto, è l'Intelletto (o Essere). In altre parole, l'Intelletto è l'estasi dell'Uno: estasi vuol dire infatti "uscire da sé". L'Uno esce di sé non per un libero atto di amore, ma per un processo necessario ed eterno, «verosimilmente perché è ridondante» dice Plotino:[24] si tratta come abbiamo visto di una necessità originata dall'Uno stesso, che ne resta comunque superiore.

Nell'Intelletto il Soggetto, cioè il Pensiero, è identico immediatamente all'Oggetto, cioè l'Essere: sono infatti due termini complementari, che non possono logicamente sussistere senza l'altro. Si tratta dell'identità di essere e pensiero di cui già aveva detto Parmenide. Plotino però la chiama «Noúς» (*Nùs*), che è il nome dato da Aristotele al «pensiero di pensiero» (*Nòesis noèseos* in greco), e prima ancora da Anassagora all'Intelletto ordinatore. *Nòesis* in greco vuol dire intuizione: l'Intelletto è infatti auto-intuizione, ovvero riflessività. Ma l'originalità di Plotino rispetto ad Aristotele sta nel collocare nell'Intelletto le idee platoniche: in tal modo, egli sottrae il «pensiero di pensiero» all'apparente astrattezza aristotelica, dandogli un contenuto e rendendolo più articolato. Le idee platoniche costituiscono infatti il *principium individuationis*, la ragione o *lògos* per cui una certa realtà risulta fatta così, e non diversamente.

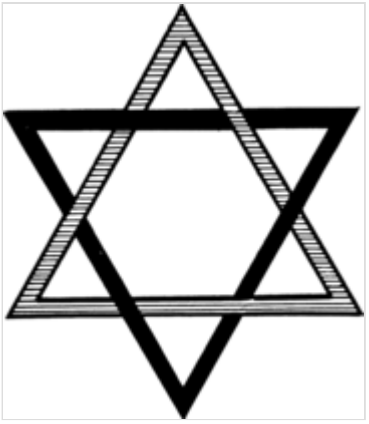
Le idee platoniche non sono per Plotino degli oggetti di pensiero: l'Intelletto non *pensa* le idee, piuttosto, le Idee sono tutte identiche all'Intelletto stesso, e sono perciò principalmente Soggetti di pensiero. In altri termini, le idee sono infiniti modi di prospettarsi dell'unico Intelletto. In esso è presente un'alterità solo in potenza; nell'Essere ogni idea è tutte le altre.

Il *Nous* è rivolto verso l'Uno, ne guarda la bellezza, la pienezza originaria,[25] e non potendola più raggiungere, pensa sé stesso, all'interno di un circolo ermeneutico soggetto – oggetto, pensiero – essere. L'Intelletto non è più Uno, ma è un Uno-molti, poiché ha un'unità solo nella diversità, un'unità nel senso di identità «dell'identico e del diverso» (pensiero ed essere). Grazie a questa distinzione può pensare ed essere pensato senza contraddizione, non è più ineffabile e impredicabile. È la prima forma di intuizione, il livello estremo a cui il nostro pensiero può arrivare. Plotino lo paragona al Sole la cui luce è percepibile grazie alla massa solida che gli fa da base.[26]

L'Anima

La terza ipostasi è quella dell'Anima, sorgente della vita, che si fa veicolo dell'Uno nel mondo.[27] L'Anima procede dall'auto-contemplazione dell'Intelletto; è un'unione non più immediata, bensì mediata (dal *Noùs*) di essere e pensiero. Essa così rende possibile il ragionamento discorsivo-dialettico, fungendo da tramite: per un verso è rivolta verso l'Intelletto, per un altro guarda verso il basso, risultando sdoppiata in due parti, una superiore e una inferiore.[28] Questo articolarsi dell'Anima ha come riflesso l'articolarsi del pensiero, che può volgersi alla ricerca dell'unità, e al contempo passare a distinguere e definire il molteplice allontanandosi dall'astrattezza dell'assoluto. Come questi due procedimenti sono solo apparentemente antitetici, così anche l'Uno e il molteplice vanno conciliati l'uno con l'altro.

L'Anima inferiore, per la sua capacità di unificare in sé il molteplice disperso nell'universo, si fa anima del *mondo*:[29] quest'ultimo risulta così tutto vivo e intimamente popolato da energie. Nel vitalizzare il cosmo, l'Anima non opera "deliberando": la sua attività non è progettuale né tantomeno riproducibile pragmaticamente nei suoi passaggi, perché antitetica al meccanicismo o a un operare artigianale. Si può arguirla solo per via di negazione. Si tratta di un principio naturale dominato da una volontà cieca o inconscia, che genera involontariamente il molteplice dall'uno. Si potrebbe per certi versi paragonarla all'operare onirico di un artista.



L'Anima secondo Plotino è strutturata in due parti, una rivolta verso l'alto, l'altra verso la materia in basso, come nel simbolo ermetico del macrocosmo che si riflette nel microcosmo umano.

Con l'ipostasi dell'Anima, Plotino raccoglie le critiche che Aristotele aveva mosso al platonismo; l'Anima consente infatti a Plotino di concepire le idee non solo come trascendenti, ma anche immanenti, in quanto vengono veicolate dall'Anima in ogni elemento del mondo sensibile; egli si avvicina così al concetto aristotelico di *entelechia*.

L'Anima infatti, sia quella superiore sia quella inferiore, ha una funzione intellettiva che le deriva dal *Noùs*, rendendo attuale nel tempo la potenza eterna delle idee intelligibili. Queste vengono ridestate tramite la reminiscenza; ma rispetto a Platone, Plotino intende sminuire il ricordo cosciente rivalutando invece l'importanza del rammemorare inconscio o non deliberato, nel quale le Idee sembrano ridestarsi con maggiore vitalità e purezza. Il tempo stesso, al cui tema viene dedicato un intero trattato della III Enneade, è per Plotino immagine e ricordo dell'eternità: egli intuisce la relatività del tempo, come entità priva di sussistenza autonoma. Questo rapporto fra tempo ed eternità sarà poi studiato soprattutto da Agostino d'Ippona e dai pensatori del Novecento.

Dalla grande Anima dell'Organismo universale prendono quindi forma le singole anime degli esseri viventi.[30] Ciò che avveniva a livello universale, ossia la duplicità di Anima originaria e Anima del mondo, si ripropone a livello individuale, come sdoppiamento tra un'anima superiore, rimasta a guardare verso l'alto, e una "scesa giù", preposta al governo dell'io terreno. Plotino tiene a sottolineare non solo che l'anima è distinta dal corpo, ma che essa viene *prima* del corpo. Questo «prima» va inteso non in senso cronologico, ma nell'ordine dell'essere, cioè in senso ontologico. L'anima modella il proprio corpo per via di un suo offuscamento, in maniera simile all'energia di un fuoco che spegnendosi si solidifica; è lo svanire della potenza dell'anima che dà luogo a uno spazio in cui essa prende corpo. La «voglia di appartenersi» che Plotino attribuisce all'anima umana è la volontà-distacco dall'Uno che in un istante immediato diviene essere e pensare un corpo in cui si ritrova incarnata. Nell'anima umana tuttavia rimane una presenza divina e trascendente, quella della sua parte originaria che era prima del corpo, e spinge per tornare all'Uno.

Il male come diversità

Al punto più basso dell'emanazione o processione dall'Uno si trova la materia, che è un semplice non-essere perché non è un'ipostasi. Essa è soltanto il limite estremo della discesa. È il luogo delle illusioni sensibili, delle presenze oscure e maligne. Le idee dell'essere si fondono qui con la *chora*, la materia che per Platone è poter essere, via di mezzo fra essere (in quanto fa esistere il mondo sensibile) e non-essere (in quanto non è idea ed è quindi fuori da questo). A differenza di Platone, però, secondo Plotino la materia non è plasmata deliberatamente da un Demiurgo, ma sottostà ad una necessità cieca.

Il mondo sensibile non è un'ipostasi perché non ha una sua vera consistenza: quanto i sensi percepiscono infatti è mera apparenza; solo l'invisibile costituisce la vera realtà. La materia dunque non è un male assoluto, ma un male inteso in senso relativo, come semplice mancanza, privazione di essere, così come il buio è solo assenza di luce. Il male di ogni ente, compreso l'uomo, è la diversità, il non essere gli altri enti: «Nel mondo intelligibile ogni essere è tutti gli esseri, ma quaggiù ogni cosa non è tutte le cose» dice Plotino. Quaggiù l'unità delle idee che coincidevano tutte nel medesimo Intelletto risulta frantumata; ogni organismo appare distinto dagli altri. Gli enti di questo mondo sono *bene* in quanto a immagine dell'essere, ma *male* in quanto non sono gli altri enti e non sono la medesima realtà.

Anche il male tuttavia ha una sua ragion d'essere, essendo qualcosa di inevitabile e necessario. È infatti per necessità che l'Uno emana il *Noùs*, il *Noùs* l'Anima, e l'Anima il mondo sensibile. A coloro che vorrebbero toglier via il male dal mondo, Plotino risponde citando dal *Teeteto* platonico l'obiezione di Socrate, che «ciò non può avvenire, perché il male esiste necessariamente, essendo necessario un contrario al Bene».[31] Plotino attribuisce al male anche una funzione etica: egli vi vede una sorta di espiazione di una colpa originaria. Da qui si può capire come Plotino esamini il mondo sensibile in modo diverso dagli scienziati: costoro studiano solo l'aspetto pratico ed esteriore della realtà, seguendo il prodursi dei fenomeni secondo una prospettiva sufficiente a sé stessa. Per Plotino invece i fenomeni sono indice di qualcosa di superiore: essi sono un segnale da cogliere, un "nunzio" dell'intelligibile.

Per ricomporre l'identità delle idee andata smarrita, la soluzione non è il conformismo (dalla valenza puramente esteriore), ma al contrario la fuga dal mondo (ovvero il differenziarsi); tema e scelta di rilievo nel Medioevo, che fu dovuta in parte a guerre e situazioni storiche, ma trova qui un contributo fondamentale nell'orientare molti posteri alla vita monastica o alla solitudine dal mondo.

«Fuggi il molteplice» (*Áphele tà pànta* = lett. *fuggi tutte le cose*)[32] è il motto del filosofo, come «conosci te stesso» lo era per Socrate: la fuga dal mondo non vuol dire impoverirsi, ma un arricchirsi ritrovando dentro di noi l'Uno che è il mondo e molto più. Perciò la fuga dal mondo non vuol dire tanto abbandonare ogni bene, che poi si ritrova molto più nell'Uno, ma fuggire il molteplice. È molto vicino all'evangelico impoverirsi per ritrovare Dio, ma il filosofo resta da solo sebbene mostri al mondo la via dell'Uno.

La provvidenza

Il male si comprende meglio alla luce della provvidenza, la cui dottrina plotiniana riveste una notevole importanza teorica e storica. La provvidenza, secondo Plotino, è il segno dell'originarsi dall'alto degli elementi di questo mondo. Essa è il necessario adeguarsi della realtà all'Idea di cui è immagine.

Il termine greco πρόνοια (*pròvoia*), con cui si traduce «provvidenza», va inteso non come un provvedere fattivamente a qualcosa, poiché l'intelligibile non si occupa affatto del mondo sensibile. La *pròvoia* per Plotino è solamente "precedenza" o antecedenza del *noùs* rispetto al sensibile. Da ciò deriva che il mondo sia buono. Plotino non ha la pretesa di spiegare il male, di giustificarlo razionalmente, come farà ad esempio Leibniz; né vuole sminuirlo, come facevano gli stoici, secondo cui tutto avviene sempre secondo ragione. Egli rigetta inoltre il finalismo antropomorfo della Bibbia, anche se nella concezione biblica (libro di Giobbe) provvidenza non significa che tutto vada sempre per il meglio.

Ma la polemica di Plotino è rivolta principalmente contro il meccanicismo, il quale attribuisce al caso la formazione dell'universo, il che è per lui un'assurdità. Se la logica del cosmo fosse accidentale, infatti, sarebbe non solo una logica insensata, ma anche estranea al suo costituirsi. Da questo punto di vista, il meccanicismo non si distingue dalla concezione finalistica di un'intelligenza che costruisca *artificialmente* il

mondo dall'esterno, tramite un incontro meccanico di atomi. Che questo incontro avvenga deliberatamente o per puro caso, cioè, si tratterebbe sempre di un meccanismo *eteròmo* (ovvero soggetto a leggi esterne, e non a una ragione interiore).

Usando per influsso stoico il termine "*Logos*" per designare la Provvidenza, Plotino afferma piuttosto che il mondo deriva da un essere superiore che genera in maniera *autonoma*, «per natura» e non per uno scopo deliberato, un essere simile a sé. Gli inconvenienti del mondo sono dovuti unicamente all'inevitabile dispersione e affievolimento della luce e della bellezza originari, al pari di un raggio di sole che si allontana via via nelle tenebre. Questa idea di provvidenza sarà poi ripresa nel Settecento da Giambattista Vico.

L'anima umana e il suo ritorno all'Uno

Giunti al punto più basso dell'emanazione ha inizio la risalita o conversione (*epistrophé*), che soltanto l'uomo è in grado di compiere. Fra tutte le creature viventi, l'uomo è infatti l'unico essere dotato di libertà capace di invertire la necessità della dispersione, volgendosi alla contemplazione dell'intelligibile. Soltanto l'anima del sapiente però sa compiere questa ascesa: la maggior parte delle anime individuali, incarnate nel corpo, non avverte l'esigenza del ritorno all'unità perché non conosce la meta da raggiungere o perché non è in grado di arrivarci. Si crea così una profonda differenza tra i pochi uomini che riescono a raggiungere la salvezza, e le anime dei sofferenti che restano ciechi alla luce.

Per le poche anime elette si viene a determinare un sistema circolare: l'Anima universale, nata dall'emanazione delle precedenti ipostasi, emana l'anima individuale che ha la possibilità del ritorno. Si tratta di un ciclo che dalla processione risale alla contemplazione; dalla necessità alla libertà: sono due poli complementari, i due aspetti di una realtà sola. Il percorso delle *Enneadi* ricalca tale cammino circolare, descrivendo il passaggio dalla materia all'Uno, e il ritorno dell'Uno alla materia. Non è solo un percorso filosofico della mente, un modo di esposizione efficace delle teorie filosofiche, ma è un percorso dell'essere, un'ascesi di vita che fissa le tappe che ognuno può percorrere per la realizzazione di sé, in maniera simile a un percorso per iniziati.

Il circolo nella filosofia di Plotino: dalla contemplazione all'estasi; dalla processione all'anima umana.

Questa polarità dentro l'unità si riflette anche nell'uomo, nel quale si trovano due opposte forze che confliggono, quelle due parti della nostra anima distinte e contrapposte che la dividono in una superiore e una inferiore. Secondo Plotino, al momento della nascita l'anima umana perde coscienza del suo contatto con l'Uno, e l'intera vita del filosofo non è che un ritorno al principio originario. Platone affermava che l'uomo non cercherebbe con tanta energia qualcosa della cui esistenza non è nemmeno certo; al contrario, la forza con cui cerca la bellezza originaria è conseguenza del fatto che l'ha vista, e il conoscere non è altro che un ricordare sempre più quel momento in cui, prima di incarnarsi, aveva la verità davanti a sé.

Ora che l'anima umana si trova esiliata in questo mondo, forse per espiare una colpa, la parte originaria di sé, quella «non discesa», avverte dunque in maniera più o meno inconsapevole la nostalgia del ritorno. Per ritrovare la via verso l'Uno e trascendere sé stessi, occorre secondo Plotino sprofondare in sé stessi: le

ipostasi dimorano infatti nell'interiorità dell'anima. Il percorso di ascesi avviene tramite la catarsi, cioè la purificazione dalle passioni, liberandosi degli affetti terreni, cercando di avvicinarsi all'Uno ricorrendo al metodo della teologia negativa, cioè prendendo coscienza di ciò che non ci appartiene.

Come già diceva Platone nel mito della caverna, occorre liberarsi dalle catene e dagli idoli della vita per arrivare a contemplare la verità. In maniera simile al suo maestro, anche Plotino ricorre spesso a immagini poetiche e suggestive. La catarsi è da lui paragonata all'azione dello scultore, che lavorando su un blocco di marmo elimina tutto il superfluo per trarne fuori la statua;[33] è analoga al silenzio di chi vuole ascoltare la voce che desidera, non disturbata da rumori profani; è come una fuga da una terra straniera per tornare nella patria originaria. Al culmine delle potenzialità umane si ha l'estasi, vissuta dall'asceta quando l'anima è rapita in Dio, e si identifica con l'Uno stesso, compenetrandosi in Lui. L'Uno non viene contemplato perché non è un oggetto, ma il fondo stesso dell'anima: questa non lo può possedere, viceversa ne viene posseduta.

> «Questa è la vita degli Dèi e degli uomini divini e beati: liberazione dalle cose di quaggiù, vita sciolta dai legami corporei, fuga del *solo verso il Solo*.[34]»
>
> (*Enneadi*, VI, 9, 11, trad. di G. Faggin)

È opportuno evitare anche di parlare di panteismo naturalistico nel plotinismo,[35] per il fatto che l'Uno è identico soltanto all'anima individuale, a cui sola è permessa l'estasi. Poiché vivere una tale esperienza è dato però raramente a pochissimi, Plotino raccomanda per lo più di condurre una vita virtuosa, evitando tuttavia ogni moralismo. L'etica viene qui intesa aristotelicamente come ricerca della felicità, consistente nella realizzazione della propria autentica essenza, che è qualcosa di eterno, ingenerato e imperituro, ma la pratica morale non ha un valore fine a se stesso:[36] la virtù è un semplice "mezzo" di elevazione, di per sé indifferente.[37]

> «Agli Dèi bisogna farsi simili: non già agli uomini da bene. [...] Non l'essere esenti dal peccato, ma l'essere un Dio è il fine.»
>
> (*Enneadi*, I, 2, 7-6, trad. a cura del Gruppo di Ur[38])

Oltre all'etica, un'altra via fondamentale indicata da Plotino consiste nella ricerca estetica del bello. Quell'unione che il filosofo teorizza, infatti, la vivono in primo luogo (senza rendersene conto del tutto) il musico e l'amante. Plotino corregge in parte il giudizio negativo che Platone aveva dato dell'arte: l'operare dell'artista non deriva dalla semplice imitazione di un'imitazione, ma è ispirato da un'idea attinta da una visione interiore del bello a lui rivelatasi.[39]

Si ripropose però anche in Plotino, per certi versi, lo stesso conflitto platonico per cui la bellezza assoluta non può essere contaminata dalla materia dell'opera prodotta; fu solo col Cristianesimo che la materia sarà pienamente riscattata dal giudizio duramente negativo del platonismo. Così anche l'*eros* è un fuoco mistico inteso platonicamente come amore puramente ascensivo. Analogamente la bellezza, che noi vediamo riflessa nei corpi, ci spinge a cercarne l'origine nel mondo di lassù. Ritorna in proposito la rivalutazione del pensiero inconsapevole, perché nel risalire verso l'intelligibile il pensiero cosciente e puramente logico non è sufficiente, ma è «come se un demone ci guidasse».

Il percorso di ascesi rimane comunque sempre guidato dalla ragione, che è il mezzo principale di cui il filosofo si serve nell'ascendere all'Uno. La razionalità dialettica è però soltanto uno strumento, che consiste nell'eliminazione e nell'oblio di tutti gli elementi particolari e contingenti della molteplicità. Scopo della

dialettica è in un certo senso quello di eliminare o negare sé stessa, quando nell'estasi non si avrà né pensiero, né azione morale, né atto logico, essendo uno stato in cui la ragione si trova fuori di sé (ἐξ στάσις). L'estasi per Plotino non è un dono di Dio (come nel Cristianesimo) ma una possibilità naturale dell'anima, che però non scaturisce da una volontà deliberata: essa sorge da sé, spontaneamente, in un momento fuori della portata del tempo.

L'eredità di Plotino

Presunto sarcofago di Plotino

La filosofia classica (greca e romana) si conclude con questo filosofo, di intelligenza e importanza pari a Socrate, Platone e Aristotele. Gli studiosi concordano nell'assegnare a lui la fine dell'antichità e nel collocare nell'opera di Agostino d'Ippona l'inizio del Medioevo culturale, restando ferma al 476 la data della fine dell'Impero romano d'Occidente con la resa di Romolo Augusto ai barbari di Odoacre.

Plotino amava definirsi semplicemente un *commentatore di Platone*; in realtà non è solo il primo dei neoplatonici, ma un filosofo sistematico situato agli antipodi rispetto a Hegel, pur venendo da questi in parte rivalutato, e comunque forte condizionatore delle teorie dello Pseudo-Dionigi che informerà tutta l'arte medioevale.

Plotino è stato in genere un autore poco noto anche perché il suo pensiero veniva spesso identificato con quello di Platone. Il ruolo che egli ha avuto nella storia della filosofia è ancora oggi tutto da riscoprire. A lui si rifecero soprattutto i filosofi rinascimentali e i primi idealisti romantici. La sua influenza è stata determinante perfino in pensatori che a stento ne conobbero il nome, come ad esempio Schopenhauer che trattando delle *Operette morali* di Giacomo Leopardi ricorda Plotino come protagonista del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* che dissuade Porfirio dal proposito di suicidarsi.[40]

Nell'ambito dell'islamismo la corrente mistica del sufismo s'ispirò al neoplatonismo plotiniano.[41]

Plotino e il pensiero cristiano

Incomincia nel tempo di Plotino l'intensa attività della patristica, nel tentativo di dare alle comunità cristiane una filosofia e una teologia conciliabili con la religione, e nello stesso tempo all'altezza della filosofia antica. Più di altri filosofi vicino alla nascente teologia cristiana, Plotino tuttavia non attribuisce all'Uno una volontà, né un finalismo, a differenza del Dio cristiano. Molti suoi temi saranno comunque fatti propri dai padri della Chiesa, e in special modo dalla scuola alessandrina. In ogni caso proprio ad Alessandria molti teologi si erano già appropriati di concetti tipici del medioplatonismo: lo stesso Origene aveva frequentato per qualche tempo la scuola di Ammonio Sacca, maestro di Plotino.[42][43]

Agostino d'Ippona, che a lui ampiamente si rifece, riprese in particolare il tema della libertà:[44] per Plotino infatti l'uomo è l'unico essere libero che può tornare all'Uno. Si tratta di una libertà, quella umana, che si scontra con la necessità, alla quale sono invece sottoposti tutti gli altri enti; il libero arbitrio dell'uomo diventa così foriero di un dualismo lacerante dovuto alla scelta tra bene e male. Agostino cercherà di approfondire l'aspetto del *male radicale*, in virtù del quale l'essere umano sembra capace di compiere azioni malvagie per sé stesse, volgendo volontariamente le spalle a Dio. Mentre però per Agostino Dio dona all'uomo la croce di Cristo mediatore,[45] come ancora di salvezza per riscattarlo da questo voltafaccia, per

Plotino egli ha le forze per salvarsi.[46] Secondo il teologo cattolico Battista Mondin, il principale tentativo di sintesi fra filosofia classica e cristiana sarà quindi compiuto da Tommaso d'Aquino[47]. Una tesi simile è sostenuta da William Ralph Inge, per il quale Tommaso d'Aquino «è più vicino a Plotino di quanto non sia al *vero* Aristotele»[48].

Nel complesso, oltre agli aspetti di somiglianza tra la dottrina cristiana e quella di Plotino, giudicata la più simile al cristianesimo tra quelle antiche, sono stati via via evidenziati da alcuni interpreti anche gli elementi di sostanziale divergenza, dovuti tra l'altro alla contrarietà di Plotino per il cristianesimo, sebbene risulti difficile negare che egli in fondo ne sia stato indirettamente influenzato.[49] Ad esempio secondo lo studioso gesuita Giovanni Magnani, contrariamente alla concezione monoteistica cristiana, quando Plotino e i neoplatonici parlano di unità divina non intendono escluderne la molteplicità. L'Uno è la fonte dalla quale scaturiscono tutte le altre realtà e che raccoglie il molteplice in sé stesso. Proprio la presenza della molteplicità degli dèi è il segno della potenza divina.[50] In conclusione, sempre secondo lo studioso gesuita, sembra evidente che nei pensatori dell'antichità l'unità del divino non contraddica la sua molteplicità, così come l'esistenza di una gerarchia tra gli dèi e la funzione preminente di uno di essi (il Demiurgo di Platone, il Primo Motore di Aristotele,[51] il Sommo Bene di Plotino) non comporta l'identità fra divinità e Dio e non è quindi un monoteismo.[52]

Secondo altri autori invece quello di Plotino può definirsi propriamente come un monismo emanazionistico, che fa derivare tutto l'esistente da un'unica entità che emana tre ipostasi degradanti, per cui gli stessi dèi traggono la loro divinità da un solo principio, l'Uno, al quale egli assegnava di proposito il termine "Dio".[53] Non risulta peraltro che Plotino avversasse l'adesione di alcuni discepoli al cristianesimo,[54] quanto piuttosto l'insegnamento degli gnostici, ai quali contestava che la salvezza potesse essere raggiunta intellettualmente, indipendentemente dalla virtù individuale senza la quale «Dio non è che una parola».[55]

Psicologia plotiniana

> «La grande anima sia oggetto d'investigazione di un'altra anima...liberata dall'inganno e da quanto incanta le altre anime, in una condizione di tranquillità. Tranquillo sia non solo il corpo che la circonda e i flussi del corpo, ma anche tutto ciò che le è intorno: tranquilla sia la terra, tranquilli il mare e l'aria, e il cielo stesso taccia. Pensi quindi che l'anima, come venendo da fuori e riversandosi ovunque in questo universo immobile, vi scorra internamente e penetri e illumini ovunque.»
>
> (Enn. V 1 (10); 2. UTET, Torino 1997, traduzione C. Guidelli)

Protagonista degli scritti del filosofo è indubbiamente l'Anima. Terza nello schema ontologico delle ipostasi, essa è l'unica dotata di movimento e di passioni ed è plasmatrice dell'universo materiale. Ad essa è dedicata interamente la IV Enneade e compare spesso anche nei restanti trattati in qualità di soggetto della conoscenza e del percorso evolutivo. Essa è spesso simboleggiata dalla dea Afrodite per indicare la sua bellezza, la sua natura divina e la sua connessione con Eros, di cui è generatrice e compagna (v. Enn. III 5; 50). La maggior parte dei passi più belli e appassionati di Plotino sono riferiti all'anima.

Alcuni autori considerano Plotino il precursore della psicoanalisi e lo scopritore dell'inconscio.[56] Con la sua teoria della doppia anima - anima superiore o non discesa, rivolta all'Intelletto, e anima inferiore o esteriore, rivolta al mondo terreno - il filosofo formulò infatti prime ipotesi sui processi non coscienti dello spirito, giungendo a definire due forme di pensiero distinto: il pensiero "intellettivo" e intuitivo, collegato alla contemplazione di archetipi, e il pensiero "discorsivo" che spesso coincide con ciò che noi chiamiamo "conscio".

La sua dottrina della doppia anima ha esercitato notevoli influenze su pensatori come Ralph Waldo Emerson, Carl Gustav Jung e Ignacio Matte Blanco.[57]

Raffronto con la cosmogonia moderna

Cerchi concentrici originati dalla conflagrazione del nucleo.

Nell'emanatismo di Plotino, la cui riflessione sull'origine dell'universo procede da un iniziale discorso logico-razionale, seppure ricompreso in un'esperienza intuitiva situata oltre i limiti dei normali strumenti concettuali, che lo costringe a usare metafore, immagini e analogie, sono state rilevate affinità con la moderna cosmogonia del Big Bang.

L'Uno infatti è perfetta unità, semplicità inscindibile che può richiamare l'iniziale "puntino" di energia della teoria del Big Bang. Plotino parla dell'Uno come potenza assoluta da cui si producono le cose materiali, proprio come per spiegare il «grande Bang» si parla di «energia concentrata», che esplode in miliardi di particelle di materia. L'emanazione è un processo spontaneo, una necessità intrinseca all'Uno, così come l'esplosione del Big Bang che si genera da sé a partire da una "bollicina" di energia, senza intervento di agenti esterni. Plotino descrive poi l'emanazione come una sorta di movimento di sfere concentriche che vanno progressivamente allargandosi, allontanandosi dal centro e generando una realtà infinita, proprio come dal Big Bang si pensa un universo in continua espansione.[58]

Note

1. ^ Come ad esempio il suo allievo Porfirio, Amelio, Giamblico, Teodoro di Asine, la scuola siriaca e quella di Pergamo, Giuliano imperatore, Salustio, Plutarco, Domnino, Siriano, Proclo
2. ^ *Suda* Π 1811.
3. Porfirio, *Vita di Plotino*, 2.
4. ^ Pietro Prini, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, 1992, pp. 29-30.
5. ^ *Vita di Plotino*, 3.
6. ^ «Il prestigio della sapienza esotica, che si sperava di trovare presso gli Egizi, i Babilonesi, e i Persiani, era andato crescendo senza sosta in età imperiale. [...] Gli scritti ermetici, il cui contenuto è pure composto da vari testi filosofici, si presentano come un prodotto egiziano» (A. Dihle, *I Greci e il mondo antico*, Giunti, Firenze 1997, pagg. 102-103). Lo stesso Plotino riferiva della sapienza raggiunta dai saggi d'Egitto, i quali «non si servivano dei segni delle lettere», «ma disegnavano figure», «e ne decoravano i templi per mostrare che il procedimento discorsivo non appartiene al mondo di lassù» (*Enneadi*, V, 8, 5-6, trad. di G. Faggin).
7. ^ Serapione di Alessandria, secondo quanto riferito da Porfirio, era «un anziano retore, che si era dedicato in seguito alla filosofia, senza riuscire però ad abbandonare le sue cattive abitudini di uomo d'affari e di usuraio» (*Vita di Plotino*, 7, 46-49): non è da confondere quindi con l'omonimo santo.
8. ^ Raffaele Castrichino, *Plotino a Suio: nella campagna vescina soggiornò e morì il ...*, 1980.
9. ^ «Se si può dare di ogni essere la sua definizione, è perché si dice di ciascuno che è uno, e che a ciò deve la sua esistenza» (*Enn.* V, 3, 15).

10. ^ Sulla trascendenza dell'Uno, cfr. Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, pag. 451 (https://books.google.nl/books?id=Y9nYrAAtVcEC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=%22Uno%2C%20il%20quale%20%C3%A8%20al%20di%20l%C3%A0%20dell'essere%20e%20al%20di%20l%C3%A0%20dell'intelligenza%20%2C%20%C3%A8%20l'Uno%20che%20trascende%20la%20stessa%20ous%C3%ADa%20e%20lo%20stesso%20No%C3%BBs%22&f=false), Milano, Vita e Pensiero, 2001.
11. ^ «Noi siamo gli esegeti delle teorie di tanto tempo fa, la cui antichità ci è testimoniata dagli scritti di Platone. Prima di lui anche Parmenide affermava una simile dottrina quando riduceva all'unità l'essere e l'intelligenza, e negava che l'essere consistesse nelle realtà sensibili. Egli diceva che l'essere e il pensiero sono la stessa cosa» (*Enneadi*, V, 1, 8).
12. ^ «Nulla affermando sul suo conto, evitando l'errore di attribuirgli proprietà come se lo riguardassero», l'Uno «si riduce al solo *"è"* senza attestare caratteri che in Lui non ci sono» (*Enn.* V, 5, 13).
13. ^ *Enn.* IV, 5, 6. In altri punti tuttavia Plotino ammette una sorta di autocoscienza (*Enn.* V, 4, 2) o di volontà (ad esempio in V, 3, 11-13) per spiegare la processione dall'Uno.
14. ^ Plotino, *Quinta enneade. Il pensiero come diverso dall'Uno*, BUR Rizzoli, 2000 ISBN 88-17-17318-5.
15. ^ G. Reale, *Il pensiero antico*, pag. 454 (https://books.google.nl/books?id=Y9nYrAAtVcEC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=derivazione%20%22irraggiarsi%20di%20una%20luce%20da%20una%20fonte%20luminosa%20in%20forma%20di%20cerchi%20successivi%22%20%22l'Uno%22%20centro%20cerchi%20concentrici%20cerchio&f=false), op. cit.
16. ^ *Enn.* I, 7, 1, trad. it. di Giuseppe Faggin, pag. 145 (https://books.google.it/books?id=mVoXAQAAIAAJ&q=%22il+Sole+ne+%C3%A8+un%27immagine,+poich%C3%A9+esso+%C3%A8+come+un+centro+per+la+luce+che+si+diffonde+da+esso%22&dq=%22il+Sole+ne+%C3%A8+un%27immagine,+poich%C3%A9+esso+%C3%A8+come+un+centro+per+la+luce+che+si+diffonde+da+esso%22&hl=it&newbks=1&newbks_redir=0&sa=X&ved=2ahUKEwjMkpSrlYD3AhX1wQIHHUYYCA8Q6AF6BAgCEAI), op. cit.
17. ^ Leandro Petrucci, *La metafora della Luce* (**PDF**), su *leandropetrucci.files.wordpress.com*, Paravia.
18. ^ «E, pertanto, si può paragonare l'Uno alla Luce, il termine immediatamente seguace al Sole e il terzo alla Luna che riceve la sua luce dal Sole. L'Anima, voglio dire, ha solo uno spirito di accatto il quale colora di luce semplicemente la sua superficie, allorché essa sia spiritualizzata; lo Spirito, al contrario, lo ha come suo proprio: esso non è tuttavia solamente e puramente luce, ma il suo essere è irradiato di luce fin nella sua intima essenza; ma chi gli somministra la luce è un'altra luce, una pura e semplice luce che offre allo spirito la possibilità di essere quello che è» (Plotino, *Enneadi*, V, 6, 4, a cura di V. Cilento, Laterza, Bari 1948, vol. 3, p. 82 e segg).
19. ^ L'atto del vedere infatti «non può essere per sé solo distintamente percepito, in quanto l'occhio è rivolto all'oggetto illuminato; ma se l'occhio non vede nulla al di là di esso, allora vede in un'improvvisa intuizione il solo mezzo luminoso; eppure anche allora lo vede in quanto si appoggia su un altro oggetto; ma se invece fosse solo in se stesso e non poggiasse su un altro oggetto, la percezione non potrebbe coglierlo» (*Enn.* V, 5, 7). Plotino riprende così il paragone platonico del Bene col Sole (*Repubblica* 508 d 5), aggiungendo che esso fa conoscere non solo l'oggetto conosciuto, ma insieme anche se stesso (Thomas Alexander Szlezák, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, pag. 201, nota 481 (https://books.google.it/books?id=Dz5vXaaGcGgC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=plotino%20paragone%20sole%20luce%20rep%20conoscere%20conosciuto%20auto-conoscenza&f=false), Milano, Vita e Pensiero, 1997).

20. ^ «Perciò si diçe che Egli è causa non soltanto dell'essenza, ma anche del fatto che essa sia vista. Come il Sole, il quale, per le cose sensibili, è causa sia dell'esser viste, sia del loro divenire, nonché della vista, [...] così anche la natura del Bene, essendo causa dell'essenza e dell'Intelligenza, [...] non è né gli esseri né l'Intelligenza, ma è la causa per la quale, ad opera della sua luce che si effonde sugli esseri e sull'Intelligenza, è possibile pensare (*Enn.* VI, 7, 16, trad. di G. Faggin, cit. in Sant'Agostino, *I soliloqui*, pag. 78, nota 3 (https://books.google.it/books?id=76TzmJ14RVUC&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=%22Egli%20%C3%A8%20causa%20non%20soltanto%20dell'essenza%2C%20ma%20anche%20del%20fatto%20che%20essa%20sia%20vista%22&f=false), Città Nuova, 1997).
21. ^ *Enn.* VI, 8, 13. Plotino in proposito parla dell'Uno anche come *dinamys*: «la potenza di tutte le cose» (*Enn.* III, 8, 10).
22. ^ «Tutti gli esseri ormai giunti a maturità generano; ma ciò che è sempre perfetto, sempre e in eterno genera; e genera, s'intende, qualcosa di inferiore al proprio essere. [...] Lo Spirito ha la visione di Lui ed ha bisogno di Lui, mentre egli non ha affatto bisogno dello Spirito» (*Enneadi* V, 36).
23. ^ Nelle diverse traduzioni italiane delle *Enneadi* il termine *noùs* (νούς) viene reso con "Intelligenza", "Intelletto" e "Spirito". Sulla questione cfr. G. Reale, *Presentazione*, pp. XIII-XIV, in Plotino, *Enneadi*, trad. di G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992.
24. ^ Nell'Uno il tutto è maggiore della somma delle parti e quindi in tal senso "ridondante": «L'Uno infatti è perfetto perché nulla cerca, nulla possiede e di nulla ha bisogno, e perciò, diciamo così, trabocca e la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa» (*Enneadi*, V, 2, 1).
25. ^ L'Intelletto, «per restare sé stesso, bisogna che guardi a Quello di lassù» (*Enn.* V, 1, 6).
26. ^ *Enn.* V, 5, 7, 11.
27. ^ «L'Anima, in virtù della sua unità, trasferisce ad altri esseri l'unità, che, del resto, lei stessa accoglie per averla ricevuta da un altro» (*Enn.* VI, 9, 1).
28. ^ *Enn.* IV 3, 31.
29. ^ *"Anima del mondo"* è l'espressione che Plotino riprende fedelmente dal *Timeo* di Platone.
30. ^ «Ogni essere che si trova nell'universo, a seconda della sua natura e costituzione, contribuisce alla formazione dell'universo col suo agire e con il suo patire, nella stessa maniera in cui ciascuna parte del singolo animale, in ragione della sua naturale costituzione, coopera con l'organismo nel suo intero, rendendo quel servizio che compete al suo ruolo e alla sua funzione» (*Enn.* IV, 4, 45).
31. ^ *Enneadi* I, 8, 6, citazione da Platone, *Teeteto*, 176 a.
32. ^ *Enn.* V, 3, 17.
33. ^ *Enn.* I, 6, 9.
34. ^ Parole riprese dal *De bono* di Numenio di Apamea, cit. da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XI, 22.
35. ^ Giuseppe Faggin, *La presenza divina*, Messina-Firenze, D'Anna editrice, 1971, p. 23; concetto ribadito da Giovanni Reale, *Il pensiero antico*, pag. 454 (https://books.google.nl/books?id=Y9nYrAAtVcEC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=emanazionismo%20panteismo%20monismo%20%22in%20realt%C3%A0%22%20%22pi%C3%B9%20complesse%22%20processione%20ben%20altro&f=false), op. cit.
36. ^ Riccardo Chiaradonna, *Plotino e l'etica di Aristotele* (https://www.academia.edu/49060090/Plotino_e_letica_di_Aristotele_Teoria_praxis_ragionamento_deliberativo) Archiviato (https://web.archive.org/web/20220406190004/https://www.academia.edu/49060090/Plotino_e_letica_di_Aristotele_Teoria_praxis_ragionamento_deliberativo) il 6 aprile 2022 in Internet Archive., in *Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, pp. 387-402, a cura di Francesca Masi, Stefano Maso, Cristina Viano, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.

37. ^ «Sotto questo aspetto il carattere fondamentalmente amorale (in quanto antisoggettivistico, antiumanistico) che in Plotino ha l'ideale del saggio lo apparenta alla concezione gnostica dell'eletto, per il quale i valori etico-politici sono indifferenti» (Aldo Magris, *Invito al pensiero di Plotino*, pag. 144 (https://books.google.it/books?newbks=1&newbks_redir=0&hl=it&id=Bo4zAAAAMAAJ&dq=%22Sotto+questo+aspetto+il+carattere+fondamentalmente+amorale%22&focus=searchwithinvolume&q=%22Sotto+questo+aspetto+il+carattere+fondamentalmente+amorale%22+antiumanistico), Mursia, 1986).
38. ^ Cit. in *Introduzione alla magia* (1971), vol. III, pag. 146 (https://books.google.it/books?id=JLOnuzXtx2UC&newbks=1&newbks_redir=0&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=%22Agli%20D%C3%A8i%20bisogna%20farsi%20simili%3A%20non%20gi%C3%A0%20agli%20uomini%20da%20bene%22&f=false), Roma, Mediterranee, 1990.
39. ^ «Davanti allo spettacolo di tutta la bellezza sensibile,… potrà mai esserci qualcuno così ottuso e così privo di trasporto che … non resti pieno di meraviglia, risalendo dalla qualità delle nostre realtà a quella dei loro princìpi? Certo che, se costui non ha capito il nostro mondo, neppure saprà contemplare l'altro» (*Enn.* II, 9, 16).
40. ^ *Dialogo di Plotino e Porfirio*, su *liceomedi-senigallia.it*. URL consultato il 4 novembre 2020 (archiviato dall'url originale il 23 febbraio 2022).
41. ^ Giuseppe Faggin, *Storia della filosofia*, Principato, Milano, 1983, vol. I, pag. 245-246.
42. ^ Manlio Simonetti, "Introduzione" ad *Origene: i princìpi*, UTET, 2010, pp. 37-45.
43. ^ Quanto ai rapporti tra Plotino e Origene si è ipotizzato che il primo avesse frequentato un altro Origene, omonimo del più noto teologo di Alessandria, che sarebbe stato un filosofo neoplatonico contemporaneo di Plotino, e autore di un iniziale tentativo di sintesi tra cristianesimo e pensiero greco che vedeva le tre Persone della Trinità cristiana corrispondere alle tre ipostasi plotiniane, ma concependo il loro rapporto di processione non più in senso degradante, bensì in un'ottica di parità o consustanzialità (Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, 2013, p. 367).
44. ^ Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, G. Beauchesne, Parigi 1920, p. 84 e segg.
45. ^ Per Agostino infatti Cristo è «mediatore tra Dio e gli uomini» (*Confessioni*, libro VII, 18, 24).
46. ^ Cfr. in proposito Régis Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal*, Vrin, Parigi 1931.
47. ^ Giovanni Battista Mondin, *Storia della metafisica*, Volume 2, p. 476, Edizioni Studio Domenicano, 1998
48. ^ W. R. Inge, citato in Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, Londra, George Allen & Unwin Ltd., 1946, p. 286. Lo stesso Inge sottolinea anche come «il platonismo fa parte della struttura vitale della teologia cristiana, con la quale nessun'altra filosofia, oserei dire, può venire a contatto senza contrasti»; a parere dell'autore inglese, quindi, vi è un'«assoluta impossibilità di separare il platonismo dal Cristianesimo, senza mandare in pezzi il Cristianesimo».
49. ^ Luigi Pelloux, *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Vita e Pensiero, 1994, p. 29 e sgg.
50. ^ Infatti: «Non restringere la divinità ad un unico essere, farla vedere così molteplice come essa stessa si manifesta, ecco ciò che significa conoscere la potenza della divinità, capace, pur restando quello che è, di creare una molteplicità di dèi che si connettono con essa, esistono per essa e vengono da essa» (Plotino, *Enneadi*, II, 9, 9).
51. ^ Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1074a, 38
52. ^ Giovanni Magnani, *Religione e religioni: dalla monolatria al monoteismo profetico*, p. 163, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001.
53. ^ Sulle tesi a favore dell'emanazionismo in Plotino vedi: René Arnou, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Vita e Pensiero, 1997, p. 127.

54. ^ Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, J. C. Hinrichs, Lipsia 1901; E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Geuthner, Parigi 1925, pp. 467-469.
55. ^ *Enneadi*, II, 9, 15, nel trattato «Contro gli gnostici» così definito da Bréhier (in *Ennéades. Texte établi et traduit par Émile Bréhier*, p. 103, Collection Budé, Les Belles Lettres, Parigi 1924).
56. ^ Ad esempio Arthur Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Diederichs, Jena 1907; Schweyzer, *Bewusst und Unbewusst bei Plotin*.
57. ^ James Hillman, *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia junghiana*, trad. di Priscilla Artom, in «Rivista di psicologia analitica», Roma, n. 2, ottobre 1973.
58. ^ Domenico Massaro, *La Meraviglia delle idee*, volume primo, pag. 406, Torino, Pearson, 2015.

Bibliografia

Traduzioni italiane

- Plotino, *Dio*, scelta e traduzione delle *Enneadi*, con introduzione di Antonio Banfi, collana "Libretti di vita", Torino, Paravia, 1925.
- Plotino, *Enneadi*, prima versione integra e commentario critico di Vincenzo Cilento, tre volumi in quattro tomi, Bari, Laterza, 1947-49.
- *Antologia plotiniana*, a cura di Vincenzo Cilento, Bari, Laterza, 1950.
- Plotino, *La presenza divina*, introduzione e antologia a cura di Giuseppe Faggin, D'Anna editrice, Messina-Firenze, 1967, ISBN 88-8104-436-6.
- Plotino, *Sul bello intelligibile. Sul bello*, a cura di Luciano Anceschi, Mantova, Arcari, 1981.
- Plotino, *Sul bello intelligibile*, Genova, Il Melangolo, 1989.
- Plotino, *Enneadi*, testo greco a fronte e traduzione a cura di G. Faggin, Milano, Bompiani, 1992.
- Plotino, *Enneadi. Libro VI, 1-3. Trattati 42-43 sui generi dell'essere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, Napoli, Loffredo, 1994.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di Mario Casaglia, Chiara Guidelli, Alessandro Linguiti, e Fausto Moriani, prefazione di Francesco Adorno, collana "Classici della filosofia", Torino, Utet, 1997.
- Plotino, *Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta enneade*, Con testo greco a fronte, a cura di M. Ninci, Milano, BUR Rizzoli, 2000.
- Plotino, *La felicità e il tempo: Enneadi I 4 - I 5*, introduzione, traduzione e commento di Alessandro Linguiti, Milano, LED, 2000.
- Plotino, *Enneadi*, testo greco a fronte, presentazione e iconografia plotiniana di Giovanni Reale, collana "Il pensiero occidentale", Milano, Bompiani, 2000, ISBN 978-88-452-9004-6.
- Plotino, *Enneadi*, testo greco a fronte, introduzione e commento di G. Reale, traduzione di Roberto Radice, Milano, Mondadori, 2002.

Studi

- Raissa Calza, *Sui ritratti ostiensi del supposto Plotino* (**PDF**), in *Bollettino d'Arte*, III, Roma, La libreria dello stato, 1953. URL consultato il 1º febbraio 2018 (archiviato dall'url originale il 22 febbraio 2018).
- Cleto Carbonara, *La filosofia di Plotino*, Ferraro, Napoli 1954.
- Riccardo Chiaradonna, *Sostanza Movimento Analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.
- Riccardo Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

- Vincenzo Cilento, *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973.
- Giuseppe Faggin, *Plotino*, Asram Vidya, Roma 1993.
- Franco Ferrari, *La collocazione dell'anima e la questione dell'esistenza di Idee di individui in Plotino*, Rivista di Storia della filosofia, n. 53, 1998, pp. 629–653.
- Giovanni Filoramo, *L'illuminazione in Plotino e nella gnosi*, Mursia, Milano 1990.
- Maria Luisa Gatti, *«Theoria» e filosofia. Interpretazioni della dottrina di Plotino sulla contemplazione a partire dagli anni Cinquanta del Novecento*, Milano: EduCatt, 2012.
- Pierre Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*, trad. di Monica Guerra, Torino, Einaudi 1999.
- Margherita Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Aldo Magris, *Plotino e l'India*, Mursia, Milano 1990.
- Vittorio Mathieu, *Come leggere Plotino*, Bompiani, Milano 2004.
- Luigi Pelloux, *L'assoluto nella dottrina di Plotino (https://books.google.it/books?id=ebHFOokYDQoC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q&f=false)*, Vita e Pensiero, Milano 1994. ISBN 88-343-0560-4.
- Mario Piantelli, *L'India e Plotino*, Mursia, Milano 1990.
- Pietro Prini, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Vita e Pensiero, Milano 1993.
- Thomas A. Szlezák, *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, traduzione di Alessandro Trotta, Vita e pensiero, Milano 1997. ISBN 88-343-0872-7
- Alessandro Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, Vita e pensiero, Milano 1997 ISBN 88-343-0876-X
- Roberto Radice (a cura di), Plotino, RCS Mediagoup - Corriere Della Sera, Collana Grandangolo, 2014
- Christian Vassallo, *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino. Proposte per una nuova lettura dei trattati "Sul bello" e "Sul bello intelligibile"*, Giannini, Napoli 2009.
- Marcello Veneziani, *Vita natural durante: autobiografia di Plotino*, Marsilio, Venezia 2001.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Plotino**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Plotino**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Plotino**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Plotino**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Plotino (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Plotinus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Plotino*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *PLOTINO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Plotino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Plotino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Plotino*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) A. Hilary Armstrong, *Plotinus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Plotino*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.

- (EN) *Plotino*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Plotino*, su *Philosophica*.
- (EN) *Plotino*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Opere di Plotino* / *Plotino (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Plotino*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Plotino* / *Plotino (altra versione)*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Plotino*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Plotino*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) David Blank, *Ammonius*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (FR) Richard Dufour, *Bibliographie plotinienne*, su *rdufour.free.fr*.
- *plotino-scheda.htm*, su *SWIF Università di Bari* (archiviato dall'url originale il 13 maggio 2007).
- *Un saggio di Gadamer*, su *emsf.rai.it*. URL consultato il 7 giugno 2007 (archiviato dall'url originale il 13 giugno 2007).
- (EL) *Le Enneadi*, su *humanus.it* (archiviato dall'url originale il 25 giugno 2013).
- *Enneade 1,6 Sulla bellezza*, su *ilgiardinodeipensieri.eu*. URL consultato il 15 maggio 2010 (archiviato dall'url originale il 18 aprile 2009).
- Riccardo Chiaradonna, *Plotino*, su *filosofia.rai.it* (archiviato dall'url originale il 2 febbraio 2018).sul portale RAI Filosofia
- (EN) *The Enneads*, su *ccel.org*.
- (EN) Porfirio, *Life of Plotin*, su *sacred-texts.com*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 108386765 (https://viaf.org/viaf/108386765) · ISNI (EN) 0000 0001 2146 9551 (http://isni.org/isni/0000000121469551) · SBN RAVV018694 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV018694?core=autoriall) · BAV 495/44455 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_44455) · CERL cnp00396152 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396152) · Europeana agent/base/145375 (https://data.europeana.eu/agent/base/145375) · ULAN (EN) 500225443 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500225443) · LCCN (EN) n80014372 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80014372) · GND (DE) 118595164 (https://d-nb.info/gnd/118595164) · BNE (ES) XX875365 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX875365) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX875365) · BNF (FR) cb11887296f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11887296f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11887296f) · J9U (EN, HE) 987007266650905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266650905171) · NSK (HR) 000024949 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000024949) · NDL (EN, JA) 00452971 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00452971) · CONOR.SI (SL) 67274339 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/67274339) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80014372 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80014372)

Portale Antica Grecia **Portale Biografie** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Plotino&oldid=137746893"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 08:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Filone di Alessandria

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Filone di Alessandria, noto anche come **Filone giudeo** (Alessandria d'Egitto, 20 a.C. circa – 45 d.C. circa[1]), è stato un filosofo ebreo antico con cittadinanza romana vissuto in epoca imperiale.

Filone di Alessandria

Indice

Biografia

Pensiero

Opere

- Commentari allegorici
- Sui patriarchi
- Sulla legge
- Opere varie
- *De Vita Contemplativa*
- Altre opere attribuite a Filone
- Opere pseudoepigrafe

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nelle opere di Flavio Giuseppe si possono trovare i pochi dettagli biografici che lo riguardano.

Sebbene i nomi dei suoi genitori non siano noti, Filone proveniva da famiglia nobile, onorata e benestante. A suo padre, o a suo nonno, Gaio Giulio Cesare aveva concesso la cittadinanza romana. Filone aveva due fratelli, l'alabarca Tiberio Giulio Alessandro Maggiore e Lisimaco.

Nel suo trattato *De Providentia*[2], Filone riferisce che si recava frequentemente in pellegrinaggio al Tempio di Gerusalemme per offrire sacrifici a Dio. Questo avveniva, con ogni probabilità, nello stesso periodo in cui fu attivo in Galilea e Giudea Gesù di Nazareth.

Coltissimo esponente della potente comunità ebraica di Alessandria, sede della più importante biblioteca del tempo, nel 40 fece parte della delegazione inviata a Roma presso l'imperatore romano Caligola.

Egli fu forse il primo esegeta che con una certa sistematicità commentò testi biblici, da lui conosciuti verosimilmente nella traduzione in lingua greca, e fu profondo conoscitore dell'Antico Testamento.

Pensiero

La sua originalità consiste nell'aver interpretato la Bibbia secondo la filosofia in particolare platonica – tuttavia sono presenti anche elementi tratti dallo stoicismo, dall'epicureismo e da altre correnti filosofiche ellenistiche. Egli vede nella teoria del demiurgo (esposta da Platone nel suo *Timeo*), il Dio creatore ebraico. Il platonismo lo influenza anche per quanto concerne la dottrina dell'esistenza di Dio: Dio è ineffabile e il linguaggio non è uno strumento sufficiente per esprimerne l'essenza.

Filone teorizzò il metodo dell'interpretazione allegorica fondata sulla distinzione tra due significati presenti nel testo: la lettera e lo spirito; lo spirito racchiude il significato più autentico.

I testi mosaici del Pentateuco, contenenti la descrizione della creazione e le fondamentali leggi divine, insieme con gli altri testi accorpati a questi, furono da Filone, accanto al loro significato più immediato e letterale, arricchiti di un significato allegorico. Questo modo di leggere i testi biblici ebbe di lì a breve molta fortuna e costituì il metodo interpretativo principale per la tradizione neoplatonica di area ebraica.

Opere

Commentari allegorici

Le opere di Filone improntate a una interpretazione allegorica sono:

1. *Legum allegoriae*, libri i.-iii., Gen. ii. 1-iii. 1a, 8b-19 (sulla completezza e sui contenuti di questi tre libri e sull'esatto collegamento dei libri i. e ii., si rinvia a Schürer, *Geschichte* iii. 503);
2. *De cherubim*, Gen. iii. 24, iv. 1;
3. *De sacrificiis Abelis et Caini*, Gen. iv. 2-4 (cfr. Schürer, l.c. p. 504);
4. *De eo quod deterius potiori insidiatur*;
5. *De posteritate Caini*, Gen. iv. 16-25 (vedi Leopold Cohn e Paul Wendland, *Philonis Alexandrini*, etc., ii., pp. xviii. et seq., 1-41; *Philologus*, lvii. 248-288);
6. *De gigantibus*, Gen. vi. 1-4;
7. *Quod Deus sit immutabilis*, Gen. vi. 4-12 (Schürer [l.c. p. 506] correttamente collega N. 6 e 7 in un solo libro; Massebieau (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, p. 23, note 2, Paris, 1889) aggiunge dopo il N. 7 i libri perduti Περὶ Διαθηκῶν);
8. *De agricultura Noë*, Gen. ix. 20 (cfr. Von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, 1899, pp. 101–140);
9. *De ebrietate*, Gen. ix. 21 (sul secondo libro perduto vedi Schürer, l.c. p. 507 e Von Arnim, l.c. pp. 53–100);
10. *Resipuit; Noë, seu De Sobrietate*, Gen. ix. 24-27;
11. *De confusione linguarum*, Gen. xi. 1-9;
12. *De migratione Abrahami*, Gen. xii. 1-6;
13. *Quis rerum divinarum heres sit*, Gen. xv. 2-18 (sull'opera Περὶ Μισθῶν citata in questo trattato vedi Massebieau, l.c. pp. 27 et seq., note 3);
14. *De congressu quærendæ eruditionis gratia*, Gen. xvi. 1-6;

15. *De fuga et inventione*, Gen. xvi. 6-14 (a volte riportato in edizioni più datate col titolo *De Profugis*);
16. *De mutatione nominum*, Gen. xvii, 1-22 (sul frammento *De Deo*, che contiene un commentario a Gen. xviii. 2, vedi Massebieau, l.c. p. 29);
17. *De somniis*, libro i., Gen. xxviii. 12 e seg., xxxi. 11 e seg. (il sogno di Giacobbe); *De somniis*, libro ii., Gen. xxxvii. 40 e seg. (i sogni di Giuseppe, del coppiere, del fornaio e del Faraone). Altri tre libri di Filone sui sogni sono andati perduti. Il primo di questi (sui sogni di Abimelech e Labano) precedeva l'attuale libro I, e discuteva sui sogni in cui Dio stesso parlò ai dormienti, tema che ben si ricollega a Gen. xx. 3. Sulla fonte dossografica utilizzata da Filone nel libro i., § 4 [i. 623], vedi Wendland in *Sitzungsbericht der berliner Akademie*. 1897. N. xlix. 1-6.

Sui patriarchi

Filone scrisse un'opera sistematica concernente Mosè e il decalogo, introdotta dal trattato *De opificio mundi*, che nelle attuali edizioni precede *De allegoriis legum*, vol.i (*De abrahamo*, § 1 [ii. 1], con *De præmiis et pœnis*, § 1 [ii. 408]). La Creazione, secondo Filone, è il fondamento della legislazione mosaica, che è in completa armonia con la natura (*De Opificio Mundi*, § 1 [i. 1]). L'esposizione della Legge è suddivisa in due sezioni. Nella prima sezione, vi sono le biografie di uomini quali, Enos, Enoch, Noè, Abramo, Isacco, e Giacobbe, che precedettero le svariate leggi scritte della Torah. Questi furono i Patriarchi, viventi personificazioni della virtù secondo la legge naturale prima ancora che vi fossero leggi scritte.

Sulla legge

Nella seconda sezione vengono discusse in dettaglio le leggi: per primi i dieci comandamenti (il Decalogo), quindi i precetti derivanti da ciascun comandamento. L'opera è suddivisa nei seguenti trattati:

1. *De opificio mundi* (cfr. Siegfried in *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 1874, pp. 562–565; l'importante edizione estrapolata di questo trattato fatta da L Cohn, Breslau, 1889, precedeva l'edizione dello stesso *Philonis Alexandrini*, ecc., 1896, i.).
2. *De Abrahamo*, su Abramo, simboleggiante la rettitudine acquisita tramite la conoscenza. Le vite di Isacco e Giacobbe sono andate perdute. I tre patriarchi erano intesi a rappresentare l'ideale condizione cosmopolita del mondo.
3. *De Josepho*, la vita di Giuseppe, proposta per mostrare come l'uomo saggio deve agire nella realtà quotidiana.
4. *De vita Mosis*, libri i.-iii.; Schürer, l.c. p. 523, riunisce i tre libri in due solo; ma, come Massebieau dimostra (l.c. pp. 42 et seq.), un passaggio, benché sia difficile possa essere un intero libro, è mancante alla fine dell'attuale secondo libro (Wendland, in *Hermes*, xxxi. 440). Schürer (l.c. pp. 515, 524) esclude questo trattato dal contesto, nonostante egli ammetta che, da un punto di vista letterario, esso possa rientrare in questo gruppo di opere; tuttavia egli considera il *De vita Mosis* estraneo in generale al tema dell'opera, dato che Mosè, a differenza dei Patriarchi, non può essere inteso come un modello universalmente valido di azione morale, e nemmeno può essere descritto come tale. Su quest'ultimo punto si può essere d'accordo, tuttavia resta in piedi la questione se sia necessario considerare tale materia sotto questa luce. Sembra più naturale far precedere la discussione sulla legge dalla biografia del legislatore, mentre è da considerare artificioso e repentino il passaggio da Giuseppe al tema della legislazione, dall'uomo di governo che nulla ha a che fare con le leggi divine alla discussione di queste medesime leggi. Mosè, come uomo perfetto, unisce in sé, in un certo qual modo, tutte le facoltà tipiche dei patriarchi. È sua la "mente più pura" (*De Mutatione Nominum*, 37 [i. 610]), egli è il "virtuoso per eccellenza" che è stato purificato di tutte le passioni (*De Allegoriis Legum*, iii. 45, 48 [i. 113, 115]). Essendo il prescelto per

ricevere la rivelazione divina, egli è anche il più adatto ad annunciarla agli altri nella forma dei Comandamenti(ib. iii. 4 [i. 89 et seq.]).

5. *De decalogo*, è il trattato introduttivo al Decalogo.
6. *De specialibus legibus*, in questo trattato Filone cerca di ordinare in sistema le varie leggi della Torah, e di conformarle ai 10 Comandamenti. Infatti al primo e al secondo comandamento è aggiunta la norma relativa ai sacerdoti e ai sacrifici; al terzo (non pronunciare il nome del Signore, Dio tuo, invano), le norme relative a bestemmie e giuramenti, etc.; al quarto (ricordati di santificare il giorno del riposo), le regole delle festività; al quinto (onora il padre e la madre), il rispetto per i parenti, gli anziani, etc.; al sesto, le leggi civili e penali; al settimo, le leggi sul matrimonio; all'ottavo, le leggi relative al furto; al nono, le leggi sulla testimonianza; infine al decimo, le leggi sulla concupiscenza[3]. Il primo libro contiene i seguenti trattati presenti nelle correnti edizioni: *De circumcisione*; *De monarchia*, libri i. e ii.; *De sacerdotum honoribus*; *De victimis*. Riguardo alla divisione del libro in queste sezioni e ai titoli delle più recenti sezioni ritrovate, si veda Schürer, l.c. p. 517; Wendland, l.c. pp. 136 e seg. Il secondo libro contiene una sezione intitolata pure *De Specialibus Legibus* (ii. 270-277), cui è aggiunto il trattato *De septenario*, che è, comunque, incompleto in Mangey. La parte più cospicua della porzione mancante fu messo a disposizione da Mai (1818) con il titolo *De cophini festo et de colendis parentibus*, nella edizione Richter, v. 48-50, Leipsic, 1828. Il testo completo del secondo libro fu pubblicato da Tischendorf nella sua *Philonea* (pp. 1–83). Il terzo libro è incluso con il titolo *De specialibus legibus* nella edizione Mangey, ii. 299-334. Il quarto libro è intitolato anche *De Specialibus Legibus*; a esso sono aggiunte le ultime sezioni portanti nelle consuete edizioni i titoli *De Judice* e *De Concupiscentia*; inoltre sono incluse, come appendice, le sezioni *De justitia* e *De creatione principum*.
7. I trattati *De fortitudine*, *De caritate*, e *De pœnitentia* sono una specie di appendice a *De specialibus legibus*. Schürer (l.c. pp. 519 [note 82], 520-522) collega questi trattati in un singolo libro che, egli ritiene sia stato scritto da Filone
8. *De præmiis et pœnis* e *De execratione*. Sul collegamento fra questi trattati vedi Schürer, l.c. pp. 522 et seq. Così si conclude l'esposizione della Legge Mosaica.

Opere varie

1. *Quod omnis probus liber*, è la seconda metà di un'opera sulla libertà dell'uomo probo basata sui principi dello Stoicismo. L'autenticità di quest'opera è stata messa in discussione da Zecharias Frankel (in *Monatsschrift*, ii. 30 e seg., 61 e seg.), da Heinrich Graetz (*Gesch.* iii. 464 e seg.), da Ansfeld (1887), Hilgenfeld (in *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 1888, pp. 49–71), e altri autori. Paul Wendland, Ohle, Emil Schürer, Massebieau, e Krell considerano quest'opera autentica, fatta eccezione dei passaggi interpolati riguardanti gli Esseni.
2. In *Flaccum* e *De legatione ad Gaium* descrivono la persecuzione degli ebrei alessandrini durante il principato di Caligola; questo resoconto, consistente originalmente in cinque libri, è giunto a noi solo in parte (vedi Schürer, l.c. pp. 525 e seg.; vedi anche *Philo's Flaccus: The First Pogrom*, introduction, translation and commentary by Pieter Willem van der Horst, Brill, Leiden 2003; Society of Biblical Literature, Atlanta 2005). Con quest'opera Filone intendeva mostrare la spaventosa punizione inflitta da Dio ai persecutori degli Ebrei (sulla predilezione di Filone per temi simili vedi Siegfried, *Philo von Alexandria*, p. 157). In *De legatione ad Gaium* Filone menziona il prefetto della Giudea Ponzio Pilato, noto per aver condannato a morte Gesù di Nazareth, descrivendolo come corrotto ed incapace.[4]
3. *De Providentia*, quest'opera giunta a noi solo in lingua armena, è stata data alle stampe da Aucher nel 1822 corredata di una traduzione latina che Richter e altri hanno poi ripubblicato (sui frammenti greci di quest'opera si rinvia a Schürer, l.c. pp. 531 e seg.).
4. *De animalibus*, anche quest'opera ci è giunta solo in lingua armena. Filone in dialogo coi nipoti Lisimaco e Alessandro sostiene la tesi tradizionale, aristotelica, che gli animali non

hanno la capacità di scegliere tra bene e male (si veda Schürer, l.c. p. 532; in Richter's ed. viii. 101-144).

5. Ὑποθετικά (*Counsels*), quest'opera è conosciuta solo tramite i frammenti riportati da Eusebio in *Præparatio Evangelica*, viii. 6, 7. Il significato del titolo è oggetto di discussione, potrebbe, secondo alcuni, essere ricollegato alla seguente opera.
6. Περὶ Ἰουδαίων un'apologia degli Ebrei (Schürer, l.c. pp. 532 e seg.).[5]
7. *De incorruptibilitate mundi*. Dagli anni della sua pubblicazione, con le ricerche di Bernays,si è ritenuto che quest'opera potesse essere spuria. Oggi gli studiosi tendono a considerarla opera filoniana. Nel trattato è messa in particolare luce la teoria peripatetica secondo la quale il mondo è eterno e indistruttibile. Bernays ha dimostrato, inoltre, che il testo risulta confuso per una errata impaginazione e ha intelligentemente provveduto a ripristinarlo (*Gesammelte Abhandlungen*, 1885, i. 283-290; *Abhandlung der Berliner Akademie*, 1876, Philosophical-Historical Division, pp. 209–278; ib. 1882, sect. iii. 82; Von Arnim, l.c. pp. 1–52). Il testo giuntoci non è completo; tuttavia una delle tesi avallata dagli studiosi sullo statuto dell'opera è che il trattato appartenga al genere letterario della quaestio infinita.[6]

De Vita Contemplativa

De Vita Contemplativa (su titoli diversi cfr. Schürer, l.c. p. 535). Quest'opera descrive il *modus vivendi* e le ricorrenze religiose di una comunità di asceti Ebrei, i Terapeuti, che, secondo l'autore, sono diffusi dappertutto ma si incontrano specialmente in ogni casa dell'Egitto. L'autore, comunque si limita a descrivere una colonia di eremiti che vive sulle rive del lago Mareotis in Egitto, dove ognuno vive nella propria dimora. Per sei giorni sono in devota contemplazione, principalmente, della Sacra Scrittura. Al settimo giorno uomini e donne si riuniscono in una sala dove la guida della comunità tiene un sermone consistente in una interpretazione allegorica di un passaggio delle Scritture. Il quindicesimo giorno è occasione di una celebrazione speciale. La cerimonia incomincia con un pasto frugale consistente in pane, vegetali conditi con sale e acqua; durante il pranzo viene commentato un passaggio delle Scritture. Al termine del pasto i membri della comunità a turno cantano diversi tipi di inni religiosi, l'assemblea a sua volta risponde con un ritornello. La cerimonia termina con una rappresentazione corale in ricordo della cerimonia che Mosè e Miriam organizzarono dopo l'attraversamento del Mar Rosso, le voci degli uomini e delle donne unite in armonia si alzano al cielo fino al sorgere del sole. Dopo la preghiera del mattino recitata in comune ognuno torna alla sua dimora per riprendere la contemplazione. Questa è la vita contemplativa (βίος θεωρητικός, bios theōrētikós) condotta da questi Θεραπευταί (*therapeutài* ovvero "servi di Yhwh").

La Chiesa antica considerava questi *Therapeutae* come una dissimulazione dei monaci cristiani. Questa posizione ha trovato sostenitori anche in tempi recenti; in particolare è stata ampiamente recepita l'opinione di Lucius secondo cui la comunità monastica del III secolo è stata in quest'opera esaltata sotto spoglie ebraiche ("Die Therapeuten," 1879). Tuttavia il rituale della comunità, complessivamente estraneo alle posteriori tradizioni cristiane, sembrerebbe confutare questa possibilità. In special modo la cerimonia principale, la rappresentazione corale della traversata del Mar Rosso, non pare avere significato così fondativo per i cristiani; né ci sono mai state nella Chiesa cristiana cerimonie notturne celebrate unitamente da uomini e donne. Massebieau (*Revue de l'histoire des religions*, 1887, xvi. 170 e seg., 284 e seg.), F. C. Conybeare ("Philo About the Contemplative Life," Oxford, 1895), e Wendland (*Die Therapeuten*, ecc., Leipsig, 1896) attribuiscono l'intera opera a Filone, basando la loro convinzione su motivi linguistici che sembrano abbastanza decisivi. Tuttavia, bisogna sottolineare grandi discordanze fra le concezioni fondamentali dell'autore di *De vita contemplativa* e quelle di Filone. Quest'ultimo guarda all'affinità intercorrente tra cultura e filosofia greche, l'altro autore è ostile verso la filosofia greca (vedi Siegfried in *Protestantische Kirchenzeitung*, 1896, No.42). Infatti, questi ripudia una scienza che annoverava fra i suoi

seguaci i Pitagorici con i loro misteri, uomini ispirati come Parmenide, Empedocle, Zenone, Cleante, Eraclito, e Platone, pensatori che invece Filone apprezzava (*Quod omnis probus*, i., ii.; *Quis rerum divinarum heres sit*, 43; *De Providentia*, ii. 42, 48, etc.). L'autore di *De vita contemplativa* considera il simposio come una riprovevole, ordinaria bisboccia. Tale posizione non può essere spiegata come una diatriba stoica; perché in tal caso Filone non sarebbe certo ritornato su questo argomento. Infatti, Filone non si sarebbe mai permesso di interpretare l'eros platonico nel modo volgare in cui viene presentato in *De vita contemplativa*, 7 (ii. 480), dato che egli ripetutamente usa il mito del Doppio allegoricamente nella sua interpretazione delle Scritture (*De opificio mundi*, 24; *De allegoriis legum*, ii. 24). Inoltre, bisogna tener presente che Filone in nessun'altra sua opera menziona queste comunità di asceti allegorizzanti, che certamente avrebbero suscitato il suo interesse se fosse stato a conoscenza della loro esistenza. Tuttavia, è possibile che degli allievi di Filone successivamente abbiano fondato vicino ad Alessandria delle comunità di questo genere che cercarono di realizzare l'ideale del maestro per una vita pura vittoriosa sulle passioni e i sensi; ed è anche possibile che questi allievi siano stati responsabili dello sviluppo unilaterale di certi principi del maestro. Pur desiderando rinunciare ai piaceri del mondo, Filone aderì alla cultura scientifica ellenistica, che invece viene riprovata dall'autore di quest'opera. Benché agognasse a una vita contemplativa e ne lamentasse la mancanza (*De specialibus legibus*, 1 [ii. 299]) Filone non privò la comunità alessandrina del proprio operato.

Altre opere attribuite a Filone

- *Libro della Sapienza di Salomone*, forse il libro più recente dell'Antico Testamento. San Girolamo (nel 405) e san Bonaventura (nel 1482) attribuirono il libro a Filone. Così anche Bacchisio Raimondo Motzo nel suo "Saggi di storia e letteratura giudeo-ellenistica" (1924), nonché Giuseppe Scarpat nel 1967 in "Rivista Biblica n. 2".
- *De mundo*, è una collezione di brani tratti dalla precedente opera (cfr. Wendland, *Philo*, ii., pp. vi.-x.).
- *De Sampsone* e *De Jona*, due omelie pervenute soltanto in armeno, pubblicate da Aucher con traduzione in latino. Si tratta verosimilmente di sermoni Giudeo-ellenistici.
- *Interpretatio Hebraicorum nominum*, è una collezione, stilata da un anonimo ebreo, riportante i nomi ebraici ricorrenti nelle opere di Filone. Origene ampliò questo elenco aggiungendo i nomi presenti nel Nuovo Testamento; Girolamo ne fece una revisione. Riguardo alla etimologia dei nomi presenti nelle opere esegetiche di Filone si veda sotto.

Opere pseudoepigrafe

- *Liber antiquitatum biblicarum,* che venne stampato nel XVI secolo e che in seguito è andato disperso. Oggi è attribuito a un autore sconosciuto del I secolo detto Pseudo-Filone ed è stato oggetto di discussione da parte di Leopold Cohn in *Jewish Quarterly Review.* 1898, x. 277-332. Quest'opera narra la storia biblica a partire da Adamo fino al re Saul (vedi Schürer, l.c. p. 542).
- *Breviarium de temporibus*, opera redatta dal falsario Annio da Viterbo e pubblicata nei suoi *Antiquitatum variarum volumina XVII* (vedi anche Schürer, l.c. nota 168).

Note

1. ^ *Filone di Alessandria*, su *it.encarta.msn.com*. URL consultato il 02-07-2008 (archiviato dall'url originale il 29 agosto 2008).
2. ^ II 107.

3. ^ Bernhard Stade-Oskar Holtzmann, *Geschichte des Volkes Israel*, 1888, ii. 535-545; circa l'influenza della Halakhah su Filone, vedi B Ritter, *Philo und die Halacha*, Leipsic, 1879, e l'esame fatto sullo stesso argomento da Siegfried in *Jenaer Literaturzeitung*, 1879, No. 35.
4. ^ "Un tiranno corrotto, avido e insensibile alle ragioni della giustizia. Orgoglio, prepotenza e insolenza erano la sua regola … Il paese sotto di lui fu lasciato al saccheggio e la gente veniva uccisa senza rispetto di alcuna legge." *De Legatione ad Caium*, Capitolo XXXVIII, versetto 299-303
5. ^ Per un elenco delle opere perdute di Filone si rinvia a Schürer, l. p. 534.
6. ^ David T. Runia, *Philo's De aeternitate mundi: The Problem of Its Interpretation*, in *VChr*, n. 35, 1981, pp. 105-151.

Bibliografia

- Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, (nuova edizione a cura di Franco Restaino) Torino: Utet, 1999, vol. II, pp. 20–36.
- Ellen Birnbaum - John Dillon, *Philo of Alexandria* On the Life of Abraham*: Introduction, Translation, and Commentary;* Philo of Alexandria Commentary Series 6, Leiden: Brill 2020.
- Karl Bormann, *Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Eine Auseinandersetzung mit H. A. Wolfson*, Università, Colonia 1955.
- Giulio Busi, *Qabbalah visiva*, Torino, Einaudi, 2005. ISBN 88-8419-261-7 ISBN 978-88-06-16568-0.
- Francesca Calabi, *Filone di Alessandria*, Carocci, Roma 2013.
- Giuseppe Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Roma-Bari, editori Laterza, 2004. ISBN 88-420-7325-3
- Albert C. Geljon and David T. Runia, *Philo of Alexandria* On Cultivation: *Introduction, Translation, and Commentary;* Philo of Alexandria Commentary Series 4, Leiden: Brill, 2013.
- Albert C. Geljon and David T. Runia, *Philo of Alexandria* On Planting: *Introduction, Translation, and Commentary;* Philo of Alexandria Commentary Series 5, Leiden: Brill, 2019.
- (**EN**) *Philo's Flaccus: The First Pogrom*, introduction, translation and commentary by Pieter Willem van der Horst, Brill, Leiden 2003; Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.
- Joan E. Taylor - David M. Hay, *Philo of Alexandria* On the Contemplative Life*: Introduction, Translation and Commentary;* Philo of Alexandria Commentary Series 7, Leiden: Brill, 2020.
- Roberto Radice, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1989. ISBN 88-343-0262-1
- Giovanni Reale *Storia della filosofia antica, Vita e pensiero*, Milano 1987, vol IV pp. 243–306.
- Giovanni Reale, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, in AA.VV., *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Milano 1979, pp. 247–287.
- David T. Runia, *Philo of Alexandria and the* Timaeus *of Plato*, Leiden 1986.
- David T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano: Vita e Pensiero, 1999.
- (**EN**) David T. Runia in collaborazione con l'International Philo Bibliography Project, *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1987-1996, with addenda for 1937-1986*, Leiden: Brill, 2000.
- David T. Runia, *Philo of Alexandria.* On the Creation of the Cosmos according to Moses. *Introduction, Translation and Commentary*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- (**EN**) David T. Runia in collaborazione con l'International Philo Bibliography Project, *Philo of Alexandria. An annotated bibliography 1997-2006, with addenda for 1987-1996*, Leiden: Brill, 2012.

- Francesco Rizzo (https://unipa.academia.edu/FrancescoRizzo), Sapienza e mediazione: pensare con Filone di Alessandria (https://www.academia.edu/44263905/Sapienza_e_mediazione_pensare_con_Filone_di_Alessandria), Unipa, Palermo 2020.
- Emil Schürer, *Geschichte des judischen Volks im Zeitalter Jesu Christi*, 1890 (tr, it. *Storia del popolo gludaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C-135 d.C.)*. Edizione diretta e riveduta da Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, con la collaborazione di Pamela Vermes, Brescia Paideia 1985-1998, 4 volumi).
- Walter T. Wilson, *Philo of Alexandria,* On Virtues: *Introduction, Translation, and Commentary;* Philo of Alexandria Commentary Series 3, Leiden: Brill, 2011.

Voci correlate

- Filosofia ebraica
- Tiberio Giulio Alessandro Maggiore

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Filone di Alessandria**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Filone di Alessandria**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Filone di Alessandria**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Filone di Alessandria (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Philo_of_Alexandria?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Filóne di Alessandria*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Rodolfo Mondolfo e Arnaldo Momigliano, *FILONE di Alessandria*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Filone di Alessandria*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Filóne di Alessàndria*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Philo Judaeus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Filone di Alessandria*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Filone di Alessandria*, su *Philosophica*.
- (EN) *Opere di Filone di Alessandria*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Filone di Alessandria*, su *Goodreads*.
- (EN) *Filone di Alessandria*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) Carlos Lévy, *Philo of Alexandria*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Marian Hillar, *Philo of Alexandria (c. 20 B.C.E.—40 C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Philo Judæus*, su *Jewish Encyclopedia*. voce, particolarmente approfondita, a cura di Crawford Howell Toy, Carl Siegfried, Jacob Zallel Lauterbach.
- (EN) *Testi delle opere di Filone*, su *earlyjewishwritings.com*.

- *Philonis Judaei sermones tres hactenus inediti, I. et II. de providentia et III. de animalibus*, su *books.google.it*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 310526579 (https://viaf.org/viaf/310526579) · ISNI (EN) 0000 0004 5572 6335 (http://isni.org/isni/0000000455726335) · SBN CFIV035159 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV035159?core=autoriall) · BAV 495/57566 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_57566) · CERL cnp00396120 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396120) · Europeana agent/base/145502 (https://data.europeana.eu/agent/base/145502) · LCCN (EN) n80051891 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80051891) · GND (DE) 118594001 (https://d-nb.info/gnd/118594001) · BNE (ES) XX1722431 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1722431) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1722431) · BNF (FR) cb11919600w (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11919600w) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11919600w) · J9U (EN, HE) 987007266688305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266688305171) · NSK (HR) 000085850 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000085850) · CONOR.SI (SL) 94298467 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/94298467) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80051891 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80051891)

Portale Antica Grecia | **Portale Biografie** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Filone_di_Alessandria&oldid=137012136"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 23 dic 2023 alle 14:41.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Proclo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Proclo Licio Diadoco (in greco antico: Πρόκλος ὁ Διάδοχος; in latino: *Proclus Lycius Diadochus*; Costantinopoli, 8 febbraio 412 d.C. – Atene, 17 aprile 485 d.C.) è stato un filosofo e matematico bizantino, scolarca dell'Accademia di Atene. Ebbe il merito di sistematizzare e di portare ai più alti livelli speculativi il neoplatonismo.

Indice

Biografia
- Epitaffio

Pensiero e opere

Successori e discepoli

Opere

Opere di Proclo in italiano

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nato da famiglia benestante originaria della Licia, il padre era un avvocato che per motivi di lavoro si recava a Costantinopoli nell'allora capitale dell'Impero romano d'Oriente. Proclo studiò grammatica a Xanthos e poi retorica con Leonade, grammatica con Orione, filosofia, retorica latina, diritto romano e matematica ad Alessandria d'Egitto, per essere avviato alla professione di avvocato.

Rientrato a Costantinopoli seguì le orme del padre, consolidando per qualche tempo una buona fama come uomo di legge. Tuttavia preferì continuare ad occuparsi di filosofia, prima ritornando ad Alessandria, dove studiò filosofia aristotelica con Olimpiodoro il Vecchio e matematica con un certo Erone (non si tratta di Erone di Alessandria, vissuto con ogni probabilità prima), poi nel 431 recandosi ad Atene, il centro culturale dell'epoca. Proclo studiò con Siriano di Atene, figlio di Filosseno, che vista la sua intelligenza lo fece conoscere a Plutarco di Atene, capo dell'Accademia di Atene, che non è da confondere con la prima accademia, fondata da Platone e chiusa nell'86, anno della battaglia di Mitridate. Questa accademia è infatti l'accademia fondata da Plutarco di Atene, successore di Giamblico. Proclo per due anni visse anche con il fondatore Plutarco, che lo trattò come un figlio. Morto questi, la direzione dell'Accademia passò a Siriano,

che divenne maestro di Proclo. Nel 437 improvvisamente Siriano morì, e Proclo gli succedette come diadoco dell'Accademia all'età di 25 anni. Visse ad Atene per quasi tutta la sua vita, eccetto un anno di esilio al quale fu costretto per la sua attività politico-filosofica, mal tollerata dal partito cristiano.

Di Proclo si dice che mangiasse e bevesse assai poco, osservando il digiuno l'ultimo giorno del mese, e che la notte fosse uso vegliare in preghiera; osservava i giorni nefasti degli egiziani, celebrava i noviluni e, ogni anno, si recava a visitare le tombe degli eroi attici e dei filosofi, offrendo sacrifici espiatori per le anime dei defunti. Scrisse molti inni dedicandoli agli dei greci ma anche a divinità di altri popoli.

Morì il 17 aprile del 485 e venne sepolto ad Atene nei pressi del monte Licabetto, accanto a Siriano.

Stele funeraria di Proclo

Epitaffio

Questo è l'epitaffio che Proclo volle scrivere sulla sua tomba. L'epigramma è attribuito a Proclo stesso da Marino, *Vita Procli* 36 ed è tràdito anche nell'*Antologia Palatina* (*AP* 7. 341):

Πρόκλος ἐγὼ γενόμην Λύκιος γένος, ὃν Συριανὸς

ἐνθάδ' ἀμοιβὸν ἐῆς θρέψε διδασκαλίης.

ξυνὸς δ' ἀμφοτέρων ὅδε σώματα δέξατο τύμβος·

αἴθε δὲ καὶ ψυχὰς χῶρος ἔεις λελάχοι

> « *Io, Proclo, fui Licio di stirpe, e Siriano*
> *mi formò qui per succedergli nell'insegnamento.*
> *Questa tomba comune accolse il corpo d'entrambi;*
> *oh, se un solo luogo ricevesse anche le anime!* »

Pensiero e opere

Rispettoso delle tradizioni, egli afferma che in certe saggezze del passato sono depositate tracce della verità, per cui esse possono costituire un punto di riferimento per l'autentica ricerca filosofica. Platone risulta essere un saggio ispirato al quale tributare quasi un culto; l'interprete dei suoi scritti, ovvero il filosofo, diviene il garante della trasmissione della rivelazione espressa nelle sue opere. Proclo non pone nulla sopra all'Uno che è semplicità assoluta e incircoscrivibile, come tale superiore ad ogni limitazione formale ed esente da dualità (metafisica della non-dualità). Egli sviluppa una teologia in cui le ipostasi sono ancora più numerose che nel pensiero di Giamblico.

Proclo esprime quindi la dottrina delle *enadi* divine: all'interno dell'Uno sussistono una serie di unità derivate direttamente dall'Uno e che mediano tra esso e le realtà inferiori. Per Proclo gli dei sono provvidenziali per il semplice fatto di esistere non perché agiscano intenzionalmente. Il potere divino opera a tutti i livelli della realtà, anche in quello della materia che dunque non può essere identificata con il male.

Il suo lavoro può essere diviso in due parti. La prima è condensata nei commentari sul pensiero platonico, il primo dei quali scritto all'età di ventotto anni. Molti di questi commenti sono giunti fino ad oggi sia pure incompleti. Riguardano, in particolare, i dialoghi di Platone sulla *Repubblica*, il *Timeo*, l'*Alcibiade I*, il

Cratilo e il *Parmenide*. In essi il filosofo analizza e riafferma il pensiero di Platone, molte volte a quel tempo assai male interpretato.

La seconda parte dell'attività filosofica di Proclo è di contenuto teologico e si condensa nell'*Elementatio theologica* e nei sei libri che compongono la *Theologia Platonica*.

Uomo di grande cultura, Proclo non poteva non rimanere affascinato dalla scienza, e in particolare dall'astronomia e dalla matematica. Scrisse l'opera *Hypotyposis*, una introduzione alle teorie astronomiche di Ipparco e Tolomeo, in cui descrive la teoria matematica del moto dei pianeti basata sulla teoria degli epicicli e degli eccentrici.

Gli è attribuito il teorema secondo il quale se un segmento di data lunghezza si muove mantenendo i suoi punti estremi su due rette che si intersecano, un punto giacente sul segmento descriverà una porzione di ellisse.[1]

La sua opera matematica più importante è il *Commento al primo libro degli 'Elementi' di Euclide*, frutto del suo insegnamento all'Accademia di Atene, che è per noi una fonte essenziale sulla storia della matematica greca. In essa è compreso un riassunto della *Storia della geometria* di Eudemo, noto come *Epitome eudemiana*.

Successori e discepoli

Proclo ebbe molti discepoli che continuarono la sua scuola: Marino di Neapoli, a cui venne dedicato il *Commentarius in Platonis rempublicam* e che gli succedette nella carica di diadoco; poi la scuola passò a Isidoro di Alessandria e da lui Zenodoto, e da questi, infine, a Damascio.

Altri propagatori del pensiero di Proclo furono i fratelli Ammonio ed Eliodoro, Asclepiodoto di Alessandria, a cui venne dedicato il *Commentarius in Platonis Parmenidem* e Agapio di Atene che fu professore di Giovanni Lydus a Filadelfia.

Altri discepoli di Proclo furono: Severiano, Teodoro (ingegnere), Pamprepio, Rufino (uomo politico ateniese), Marcellino (generale romano che ebbe un principato in Dalmazia ed Epiro), Antemio (console nel 455 e imperatore d'Occidente dal 467 al 472), Illo Puseo (console romano e prefetto del pretorio) e Flavio Messio Febo Severo (console e prefetto di Roma).

Ermia di Alessandria e la moglie Edesia, entrambi *filosofi cristiani* e seguaci di Proclo, diedero i natali al filosofo bizantino Ammonio di Ermia (440-523). Il suo discepolo cristiano Giovanni Filopono (490-570) elaborò la dottrina che per la prima volta riusciva a superare la conflittualità tra i due sistemi filosofici di Platone e di Aristotele, aperta da Porfirio.

Nei *Principi della filosofia dell'avvenire* Feuerbach definì Hegel come il "Proclo tedesco".[2] Secondo le *Lezioni sulla storia della filosofia*, mentre Plotino concepì Dio come spirito per la prima volta nella filosofia greca, la sua sistematizzazione da parte di Proclo introdusse la dialettica, vale a dire l'autosviluppo dell'Uno in tre fasi che sono richiamate dalla tesi-antitesi-sintesi hegeliane.[3]

Opere

- (**LA**) *De sphaera*, Paris, Thomas Richard, 1553.
- (**LA**) *De sphaera*, Firenze, eredi Bernardo Giunta (1.), 1573.

- (LA) *Paraphrasis in quatuor Ptolemaei libros*, Leiden, Bonaventura Elzevier et Abraham Elzevier (1.), 1635.

Paraphrasis in quatuor Ptolemaei libros, 1635

Opere di Proclo in italiano

- *Inni*, a cura di E. Pinto, Federico & Ardia, 1975.
- *Commento al I libro degli «Elementi» di Euclide*, Maria Timpanaro Cardini, Pisa, Giardini, 1978.
- *Elementi di teologia*, a cura di Michele Losacco, Genova, Il Basilisco, 1983.
- *I Manuali. I testi magico teurgici. Marino: Vita di Proclo*, a cura di Chiara Faraggiana, Collana Classici del pensiero, Milano, Rusconi, 1988, ISBN 978-88-18-22003-2.
- *Elementi di teologia*, a cura di E. Di Stefano, Firenze, La Nuova Italia, 1994, ISBN 978-88-221-1429-7.
- *Commento alla Repubblica di Platone. Testo greco a fronte*, a cura di Michele Abbate, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2004, ISBN 978-88-452-1212-3.
- *Tria opuscula. Provvidenza, Libertà, Male. Testo greco a fronte*, a cura di Francesco D. Paparella, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2004, ISBN 978-88-452-0309-1.
- *Teologia platonica. Testo greco a fronte*, a cura di Michele Abbate, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2005, ISBN 978-88-452-3965-6.
- *Il Male dai Commentari al Timeo di Platone*, a cura e con un saggio di Massimo Cacciari, Saletta dell'Uva, 2008, ISBN 978-88-6133-019-1.
- Francesca Filippi. *L'immaginario e il simbolico nell'uomo*, con la traduzione del Commentario di Proclo all'"Alcibiade primo" di Platone (pp. 173–522), Milano, Vita e Pensiero 2012.
- Davide Del Forno. *La dialettica in Proclo. Il quinto libro dell'"In Parmenidem" tradotto e commentato*, Sankt Augustin, Academia Verlag 2014.
- *Commento al «Cratilo» di Platone. Testo greco a fronte*, a cura di Michele Abbate, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2017, ISBN 978-88-452-8382-6.

Note

1. ^ Carl B. Boyer, *Storia della matematica*, Oscar saggi Mondadori, 1990, p. 224
2. ^ Werner Beierwaltes, *Proclo : i fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, Università cattolica del Sacro Cuore, 1990, p. 50, OCLC 1024506348.
3. ^ JSTOR 43062014 (https://www.jstor.org/stable/43062014)

Bibliografia

Studi

- Werner Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Vita e Pensiero, 1988.
- Carl B. Boyer, *Storia della matematica*, Oscar saggi Mondadori, Milano, 1990.
- Giuseppe Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Laterza, 2005.

- Davide Del Forno, *La dialettica in Proclo: Il quinto libro dell'in Parmenidem tradotto e commentato*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2014.
- Dominic O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2003, ISBN 0-19-925758-2, p. 21.
- Paolo Colizzi, *Il sesso di Dio. Proclo e il simbolo dell'androgino*, prefazione di Giuseppe Girgenti, Mimesis, Milano 2021, ISBN 978-88-5757690-9

Risorse bibliografiche

- Nicoletta Scotti Muth, *Proclo, negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata delle letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*, Milano, Vita e pensiero, ISBN 88-343-0548-5.
- *Editions and Translations: Proclus (after 1900)*, su *hiw.kuleuven.be*. Lista delle edizioni moderne, delle traduzioni e degli studi su Proclo
- Thomas Taylor, *The philosophical and mathematical commentaries on the first book of Euclid'Elements; with a History of the Restoration of Platonic Theology by latter platonist, and a Translation of Proclus's Theological Elements*, su *books.google.it*, Londra, 1789.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Proclo**
- Wikisource contiene una pagina in lingua greca dedicata a **Proclo**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Proclo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Proclo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Proclus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Pròclo di Costantinopoli*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Vittorio De Falco, *PROCLO*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Proclo di Costantinopoli*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Proclo*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (**EN**) *Proclus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) Christoph Helmig e Carlos Steel, *Proclus*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Proclo*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (**DE**) *Proclo*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- (**EN**) *Proclo*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Proclo*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Proclo*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Proclo*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Proclo*, su *LibriVox*.
- *Inni di Proclo*, su *miti3000.it*. URL consultato il 15 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 15 novembre 2017).
- Marino di Neapoli, *Vita di Proclo* (**PDF**), su *lamelagrana.net*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 102369543 (https://viaf.org/viaf/102369543) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 9214 (http://isni.org/isni/0000000121459214) · SBN CFIV018255 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV018255?core=autoriall) · BAV 495/16555 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_16555) · CERL cnp01318223 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01318223) · LCCN (EN) n79007198 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79007198) · GND (DE) 118641778 (https://d-nb.info/gnd/118641778) · BNE (ES) XX869232 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX869232) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX869232) · BNF (FR) cb11920678v (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11920678v) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11920678v) · J9U (EN, HE) 987007266759705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007266759705171) · NSK (HR) 000018031 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000018031) · NDL (EN, JA) 00525317 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00525317) · CONOR.SI (SL) 89082467 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/89082467) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79007198 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79007198)

Portale Biografie | **Portale Filosofia** | **Portale Matematica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Proclo&oldid=137747589"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 feb 2024 alle 09:36.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Patristica

Vangelo secondo Giovanni

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

(GRC)

«ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου· ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἀλλ' ἔξει τὸ φῶς τῆς ζωῆς.»

(IT)

«Io sono la luce del mondo; chi mi segue non camminerà nelle tenebre, ma avrà la luce della vita.»

(*Vangelo secondo Giovanni*, 8,12[1])

Il ***Vangelo secondo Giovanni*** è uno dei quattro vangeli canonici contenuti nel Nuovo Testamento della Bibbia cristiana.

Esso si presenta come la trascrizione da parte di autori anonimi della testimonianza del «discepolo che Gesù amava» (cfr. 21, 20-24[2]; allo stesso risultato si perviene anche confrontando 19, 25[3] con 19, 35[4]), che la tradizione identifica con Giovanni l'evangelista, figlio di Zebedeo. Oggi gli studiosi fanno comunque spesso riferimento anche a una *scuola giovannea* nella quale sarebbe maturata la redazione del vangelo e delle lettere attribuite all'apostolo[5].

Scritto in greco, è composto da 21 capitoli e come gli altri vangeli narra il ministero di Gesù. Il *Vangelo secondo Giovanni* è notevolmente diverso dagli altri tre vangeli, detti sinottici, anche se sembra presupporre la conoscenza almeno del *Vangelo secondo Marco*, di cui riproduce talvolta espressioni peculiari. Mentre i sinottici si basano sulla predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù, il quarto vangelo approfondisce la questione dell'identità del Cristo, inserendo ampie digressioni teologiche.

In particolare, Gesù viene identificato con il Logos divino, preesistente alla formazione del mondo. Il concetto di "logos" era stato utilizzato in vario modo nella filosofia greca già da alcuni secoli; ne scrivono ad esempio Eraclito, Cleante e altri filosofi stoici[6]. Giovanni, però, se ne distacca, sottolineando ripetutamente anche l'umanità di Gesù, che, per esempio, scoppia in lacrime per la morte di Lazzaro[7].

Vangelo secondo Giovanni

Papiro 5

Datazione	90-110
Attribuzione	Giovanni l'evangelista
Luogo d'origine	Efeso
Fonti	Vangelo dei segni?
Manoscritti	$\mathfrak{p}^{52}$ (prima metà del II secolo)

Indice

Composizione
- L'autore del quarto vangelo
  - Giovanni
  - La scuola giovannea
  - Dibattito
- La formazione del testo
  - Alcune ipotesi moderne
- Datazione
- Documentazione testuale

Contenuto
- Il Prologo

Le possibili stratificazioni del testo
- L'episodio dell'adultera
- Il capitolo 21
- Possibili incongruenze

Il quarto vangelo e i sinottici
- Origine delle peculiarità del Quarto Vangelo
- Il quarto evangelista conosceva i sinottici?

Opinioni qualificate sul vangelo di Giovanni e i suoi commentatori

Note
- Riferimenti

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Composizione

L'autore del quarto vangelo

Giovanni

L'ipotesi tradizionale, che identificava l'anonimo autore del vangelo - il discepolo che Gesù amava -, con l'apostolo Giovanni, è attestata a partire dalla fine del II secolo[Nota 1]. Ireneo, vescovo di Lione, fu il primo ad attribuirgli quel quarto vangelo che circolava nelle comunità dei nazareni. Infatti verso il 180 scrisse:

> «Giovanni, il discepolo del Signore, colui che riposò sul suo petto (Gv 13,3[8]), ha pubblicato anche lui un Vangelo mentre dimorava ad Efeso in Asia»»

(*Adversus Haereses* III, 1, 1)

Eusebio di Cesarea, che riporta questa notizia, ritiene che Ireneo si basasse sulle testimonianze di Policarpo vescovo di Smirne (morto martire a Roma nel 155), il quale avrebbe conosciuto personalmente Giovanni (stavolta *l'apostolo*) essendone stato discepolo.

Questo è anche confermato da Ireneo medesimo, che nella sua lettera a Florino ricorda il suo incontro con Policarpo di Smirne, e il fatto che Policarpo «raccontava della sua dimestichezza con Giovanni e con le altre persone che avevano visto il Signore» (*Storia ecclesiastica* V, 20, 4). Ireneo ricorda anche che Policarpo fu eletto vescovo di Smirne dagli apostoli, e Tertulliano asserisce che egli fu fatto vescovo proprio da Giovanni.

Anche il *Canone muratoriano*, documento risalente al 170 circa, riporta che il quarto vangelo è opera di Giovanni, *discepolo* di Gesù. Lo scritto di Giovanni, secondo quanto scritto nel canone, sarebbe stato redatto con l'aiuto di tutti i suoi discepoli, tra cui l'apostolo Andrea[Nota 2].

La scuola giovannea

Diversi autori moderni mettono però in discussione l'attribuzione del testo a Giovanni[9] e preferiscono fare riferimento a una *Scuola giovannea* sorta intorno alla figura e alla testimonianza del "discepolo che Gesù amava" citato nel Vangelo[Nota 3].

L'ipotesi di una scuola giovannea si basa su un approccio storico-sociologico che mette in relazione questa esperienza con quella delle scuole dell'antichità classica[10]. Secondo Bruno Maggioni, tale comunità dovette confrontarsi con le sfide poste dalla religiosità ellenistica, che sosteneva la contrapposizione del divino e dell'umano, e dalla politica intransigente di Domiziano[5].

Dibattito

La diversità del vangelo di Giovanni rispetto ai sinottici aveva portato una parte della critica moderna a disconoscere il testo e la sua storicità, considerandolo una ricostruzione teologica tarda. Le radicali datazioni tardive furono però abbandonate dopo la scoperta di alcuni papiri egizi, tra cui il papiro 52, che mettevano in chiaro come il vangelo doveva necessariamente essere stato scritto nel I secolo. Tra coloro che influirono sull'esegesi del quarto vangelo ci furono Rudolf Bultmann e Martin Hengel. Mentre il primo definiva "l'idea dell'incarnazione del redentore di origine gnostica"[11], il secondo confutava questa tesi: "Non esiste sul Redentore alcun mito gnostico cronologicamente pre-cristiano, attestabile sulla base delle fonti".[12] Tuttavia l'indagine moderna sul vangelo di Giovanni ci dice che il quarto vangelo poggia su conoscenze precise dei luoghi e dei tempi, e pertanto può essere opera di qualcuno che aveva familiarità con la Palestina dei tempi di Gesù[13]. È inoltre divenuto evidente che il vangelo ragiona e argomenta a partire dall'Antico Testamento, ed è profondamente radicato nel giudaismo dell'epoca di Gesù.[14]

Il vangelo afferma di risalire ad un testimone oculare delle vicende narrate, evidentemente colui "*che stava presso la croce*" e che era "*il discepolo che Gesù amava*" 19,26[15]. In 21, 24[16] questo discepolo viene menzionato come autore del vangelo, e compare anche in 13, 23[17], in 20,2-10[18], in 21,7[19], e forse in 1,35-40[20] e in 18, 15[21]. Alcuni esegeti concordano su Giovanni di Zebedeo autore del quarto vangelo: "Giovanni figlio di Zebedeo sembra rispondere a molti dei requisiti fondamentali per l'identificazione. Egli non solo era uno dei dodici ma, insieme a Pietro e Giacomo, uno dei tre discepoli costantemente scelti da Gesù per stare con lui. La combinazione di prove interne ed esterne che associano il quarto vangelo con Giovanni figlio di Zebedeo fa di questa ipotesi la più robusta".[Nota 4] Altri studiosi avanzano dubbi su questa identificazione[9]: ad esempio si è dubitato di come Giovanni, figlio di un pescatore, potesse avere la

profondità teologica per scrivere il quarto vangelo e su come potesse avere accesso al tempio ed essere noto addirittura al sommo sacerdote. Tuttavia, l'esegeta francese Henri Cazelles[Nota 5] ha ribattuto, con una ricerca sociologica sul sacerdozio del tempio prima della distruzione di Gerusalemme, che l'identificazione dell'autore del quarto vangelo con l'apostolo Giovanni rimane plausibile[22]: le classi sacerdotali prestavano infatti il loro servizio per una settimana due volte l'anno, per poi tornare nella propria terra. E non è da escludere che tali sacerdoti esercitassero una propria professione per guadagnarsi da vivere[23]: emerge infatti dallo stesso Vangelo che Zebedeo, padre di Giovanni, non era un semplice pescatore, ma dava da lavorare a vari giornalieri. Zebedeo quindi può essere un sacerdote e avere al contempo una proprietà in Galilea[23].

Gli studiosi dell'interconfessionale Bibbia TOB[24] sottolineano, invece, in merito a una redazione di tale vangelo fatta dallo stesso apostolo Giovanni, come "la maggior parte dei critici esclude questa eventualità". Gli esegeti della École biblique et archéologique française (i curatori della Bibbia di Gerusalemme)[25] osservano, inoltre, che "simile identificazione, per quanto venerabile, non resta esente da difficoltà. Alcuni grandi esegeti, dopo averla ammessa, l'hanno abbandonata. Certamente sono stati indotti da seri motivi. Ci si può domandare perché l'apostolo Giovanni abbia omesso di raccontare alcuni episodi ai quali aveva assistito, episodi importanti come la risurrezione della figlia di Giàiro (Mc5,37), la trasfigurazione (Mc9,2), l'istituzione dell'eucaristia (Mc14,17s), l'agonia di Gesù al Getsèmani (Mc14,33)".
Inoltre, in merito alle indicazioni contenute nello stesso vangelo di Giovanni, gli studiosi del "Nuovo Grande Commentario Biblico"[26] rilevano che "l'autore di Gv21 chiaramente non identifica il discepolo prediletto, che sta all'origine della tradizione giovannea, con Giovanni figlio di Zebedeo. Gv21,2 parla de «i (figli) di Zebedeo», mentre 21,7.20 parla del discepolo prediletto" e "un'altra difficoltà per l'affermazione che Giovanni, il figlio di Zebedeo, sia l'autore del quarto vangelo, viene da quanto presuppone Mc10,39: tutti e due i fratelli avrebbero sofferto il martirio. Gv21,20-23 asserisce abbastanza chiaramente che il discepolo prediletto non morì martire come Pietro".
Anche Raymond Brown[27] - concordemente a molti altri studiosi, come l'esegeta John Dominic Crossan[28], tra i cofondatori del Jesus Seminar, e lo storico e biblista Bart Ehrman[29] - ritiene che il vangelo secondo Giovanni e i sinottici siano di autori ignoti e sottolinea altresì che tali autori non furono neppure testimoni oculari.

La formazione del testo

Se allo stato attuale della ricerca il quarto vangelo è ricondotto a un nucleo giovanneo, la complessità della redazione del testo solleva ulteriori domande. Eusebio di Cesarea riferisce di un'opera in 5 volumi del vescovo Papia di Ierapoli, morto nel 130 circa, in cui egli afferma di non aver conosciuto personalmente gli apostoli, ma di aver ricevuto la dottrina da persone loro vicine. Papia parla di altri che sarebbero stati a loro volta discepoli di Gesù, e cita per nome Aristione e un “presbitero Giovanni”, tracciando una chiara distinzione tra quest'ultimo e l'apostolo Giovanni figlio di Zebedeo.[30].

Papia, in sostanza, conferma che a Efeso esisteva una sorta di scuola giovannea in cui militava anche il “presbitero Giovanni”, che compare in modo chiaro nella Seconda e nella Terza lettera di Giovanni “come mittente e autore del testo semplicemente con il titolo de ‘il presbitero'. Evidentemente non coincide con l'apostolo, così che in questa parte del testo canonico incontriamo la misteriosa figura del presbitero”.[22] È probabile che dopo la morte dell'apostolo fu il “presbitero Giovanni” ad essere considerato pieno detentore della sua eredità.[22] Allo stesso modo è plausibile che i contenuti del quarto vangelo risalgono a Giovanni figlio di Zebedeo, mentre il “presbitero si è visto come il suo trasmettitore e portavoce”.[31] Pertanto dietro il quarto vangelo, "c'è un testimone oculare, Giovanni di Zebedeo, e la redazione dello stesso vangelo è

avvenuta anche nella vivace cerchia dei suoi discepoli e con l'apporto determinante di un discepolo a lui familiare".[22] Appunto il "presbitero", anch'egli, come precisa Papia, discepolo e conoscitore di Gesù, anche se non facente parte della cerchia dei dodici.

In Giovanni il soggetto del ricordo è sempre il "noi" (2,17[32], 2,22[33], 12,16[34]), "egli ricorda nella e con la comunità della Chiesa, e per quanto l'autore si presenti come singolo in veste di testimone, il soggetto del ricordo che qui parla è sempre il noi della chiesa".[22] Il Vangelo, insomma, si basa sul ricordo dell'apostolo, che però è un ricordarsi insieme nel "noi" comunitario della Chiesa. Per questo motivo il quarto vangelo non fornisce solo una trascrizione stenografica delle parole e delle attività di Gesù ma, "in virtù del comprendere nel ricordarsi, ci accompagna al di là dell'aspetto esteriore fin nella profondità della parola e degli avvenimenti".[22] A tal proposito, secondo Xavier Léon-Dufour, una lista delle opere da leggere nella liturgia, risalente al 170 circa, precisa che "se Giovanni scrisse a nome proprio", lo fece "con l'approvazione di tutti".[35]

Vari sono gli autori che concordano con l'ipotesi di una "scuola giovannea" o di un più informale "circolo giovanneo"[36] che faceva riferimento all'insegnamento dell'apostolo, operante probabilmente ad Efeso (località indicata come luogo di composizione del Vangelo anche da Ireneo e Policrate[37]). Il testo sarebbe indirizzato a cristiani di origine non ebraica, con formazione culturale ellenistica[38]. Diversi passaggi suggeriscono che il testo si sia formato mentre si delineava la separazione dalla sinagoga[Nota 6][Nota 7] e portano gli studiosi a ritenere che la data di composizione sia da individuare intorno alla fine del I secolo. La presenza di eventi della vita di Cristo in ordine differente rispetto a quello presentato negli altri vangeli più antichi e l'apparente aggiunta successiva dell'ultimo capitolo, hanno fatto ipotizzare che la redazione finale sia frutto di una composizione di brani differenti[38][39]. È ritenuto probabile che gli estensori del Vangelo di Giovanni conoscessero i contenuti dei tre vangeli sinottici, ma forse non avevano accesso a loro copie[38].

Alcune ipotesi moderne

Secondo alcuni studiosi, la gestazione dell'opera sarebbe durata circa 60 anni, durante i quali ebbe luogo una maturazione della visione teologica in seno alla comunità. Tale maturazione riguarda la riflessione sulla vita di Gesù, la comprensione dei segni liturgici, ma anche il senso della storia, in relazione alla caduta di Gerusalemme (sottomessa nel 70 d.C. dai romani) e all'inizio delle persecuzione dei cristiani. Secondo questi studiosi,[Nota 8] il Vangelo di Giovanni sarebbe *"stato composto alla fine del I secolo, forse agli inizi del II da discepoli del discepolo che nel testo viene definito* amato*"*[40].

Altri studiosi, invece, ipotizzano una scrittura del Vangelo più vicina ai fatti raccontati[Nota 9][Nota 10]. Una delle prove sarebbe il fatto che all'inizio del quinto capitolo, Giovanni dà per scontato che a Gerusalemme ci sia la Piscina di Betzaeta, con cinque portici, e che sia in funzione (5,2[41]). In realtà, dopo l'anno 70, ciò non sarebbe stato possibile a causa della distruzione della città da parte dei Romani ma, come ha notato il neotestamentarista Klaus Berger, "della distruzione di Gerusalemme, nel vangelo secondo Giovanni, non si sa nulla".[42] L'analisi linguistica, inoltre, potrebbe far supporre l'esistenza di una prima versione aramaica[43]. È dunque possibile che anche Giovanni abbia scritto un suo Vangelo pochi anni dopo la morte di Cristo, anche se questo testo, poi, subì rimaneggiamenti e aggiunte[Nota 11]. Questo fatto ovviamente andrebbe a favore della credibilità storica, visto che il Vangelo risulterebbe scritto in un'epoca in cui i testimoni oculari delle vicende erano ancora vivi ed avrebbero potuto contraddire l'evangelista nel caso in cui egli non avesse riportato fedelmente i fatti storici avvenuti.

I discorsi presenti nel Vangelo di Giovanni, sono il frutto di teologia, di letteratura e di meditazione; il testo ha un valore anche letterario, pieno come è di richiami, di riprese e di approfondimenti al proprio interno. È un grande tessuto dove diversi fili si incrociano e si intrecciano.

Il quarto Vangelo rispecchia la vita dell'autore e della sua comunità. Un discepolo o un apostolo prima di tutto ha predicato. Dalla predicazione iniziale nasce qualche scritto che a sua volta si evolve, viene riletto, riscritto, ritoccato, finché si arriva alla stesura definita.

Il Vangelo non è un'opera autonoma, perché fa parte di un gruppo di scritti: è infatti strettamente legato alle tre lettere e, secondo la tradizione, all'Apocalisse. Le lettere giovannee, in particolare, ci permettono di parlare di un ambiente vitale d'origine che è una comunità con un proprio linguaggio e una particolare mentalità.

Alla luce di questa situazione, la storia del quarto Vangelo può essere schematizzata in questi cinque stadi:

1. nella fase della predicazione si costituiscono lentamente le tradizioni evangeliche;
2. il materiale tradizionale assume una forma particolare e viene strutturato in raccolte letterarie;
3. tutto questo molteplice materiale subisce un coordinamento organico, che equivale a una prima edizione:
4. in seguito il testo viene aggiornato tenendo conto delle difficoltà e dei problemi insorti nel frattempo, e si può parlare di una seconda edizione;
5. l'edizione definitiva è curata da un redattore diverso dall'autore, forse dopo la morte dell'apostolo.

Tutto questo avviene nella comunità di Efeso (capitale della provincia romana d'Asia, sulla costa occidentale dell'odierna Turchia). Giovanni visse ad Efeso probabilmente gli ultimi 20-30 anni della sua vita, nella seconda metà del I secolo. È appunto tra il 60 e il 100 che viene collocata la stesura definitiva dell'ultimo Vangelo.

Datazione

La redazione finale del Vangelo di Giovanni viene in genere datata poco prima del 100[Nota 12][44][Nota 13][Nota 14], o comunque negli anni a cavallo tra la fine del I e l'inizio del II secolo[45][Nota 15][Nota 16]. Per la datazione, in anni recenti gli studiosi hanno potuto avvalersi anche di contributi legati al ritrovamento di un antico papiro, il P52, contenente un frammento del testo giovanneo[Nota 17]. Un'ipotesi minoritaria, proposta di recente, ipotizza invece una datazione del Vangelo precedente al 70[Nota 18].

Il volume *Redating the New Testament* di John Arthur Thomas Robinson (1976), sostiene l'ipotesi che il quarto vangelo fu scritto prima dell'anno 70, in base agli elementi di seguito riportati:

1. la piscina di Betzaeta effettivamente rinvenuta con cinque portici dagli scavi archeologici, così come descritta in Giovanni 5,2[46]. Il tempo presente indica evidentemente che la piscina esisteva ancora al tempo in cui Giovanni scrisse il vangelo;
2. l'abbondanza delle acque a Ennòn, vicino a Salìm (Gv 3,23 Gv 3,23[47]);
3. il riferimento al litostroto;
4. la precisione nell'indicare le feste giudaiche e la Passione di Gesù, segni del fatto che fu uno dei testimoni oculari degli eventi;
5. l'assenza di riferimenti ai Gentili, eccetto Giovanni 12,20-21[48], Pilato e i Romani;

6. la menzione della topografia di Gerusalemme e delle divisioni geografiche della Palestina prima della Guerra giudaica.[49]

Documentazione testuale

Il manoscritto più antico contenente un brano del *Vangelo secondo Giovanni* è il Papiro 52, che è stato datato intorno all'anno 125. Questo frammento di cm 8, 9 x 6 è chiamato anche *Papiro Rylands* 457 ed è uno dei più vecchi frammenti di papiro del Nuovo Testamento. È stato ritrovato in Egitto ed è in forma di codice, scritto da ambo i lati e contiene Giovanni 18,31-33[50] e 18,37-38[51], ovvero un brano della Passione del vangelo giovanneo. Attualmente è conservato presso la John Rylands Library di Manchester, Inghilterra. Poiché il frammento è separato dall'originale autografo da almeno una copia, la data di composizione del *Vangelo secondo Giovanni* non può essere posteriore a qualche anno prima della produzione di $\mathfrak{p}^{52}$; tale data va arretrata ulteriormente per permettere all'opera originale di diffondersi dal luogo di composizione del vangelo a quello di scoperta di $\mathfrak{p}^{52}$, offrendo così una conferma alla data tradizionalmente accettata per la redazione definitiva di *Giovanni*, verso la fine del I secolo[52][Nota 19].

Il vangelo è presente anche nel Papiro 66 o papiro Bodmer II, risalente all'anno 200 circa, nei papiri P^{45} e 75 del 250, nel *Codex Vaticanus* del 300 e infine nel *Codex Sinaiticus* del 350. Dal canone muratoriano del 170 si intuisce che a Roma il vangelo secondo Giovanni era considerato canonico probabilmente durante l'episcopato di Pio I morto nel 157[Nota 20].

Contenuto

Il *Vangelo secondo Giovanni* si apre con il famoso "Prologo" o "Inno al *Logos*" (1,1-18[53]). Qualunque sia stata la sua origine e la sua composizione (di cui vi sono molte ipotesi), esso svolge la funzione insostituibile di fornire la chiave di lettura di tutto il vangelo: tutto quello che Gesù dice e fa è parola di Colui che è la Parola eterna, è rivelazione del Padre, è segno che rimanda all'Incarnazione della Parola in Cristo. Secondariamente il prologo svolge una funzione analoga ai "vangeli dell'infanzia" di Matteo e Luca: escludere ogni dottrina adozionista.

Papiro 52, contenente una parte del Vangelo di Giovanni.

Secondo la maggior parte degli esegeti il testo del quarto vangelo consiste di due parti principali:

- La prima parte, il "Vangelo dei segni" (1,19-12,50[54]) contiene la storia del ministero pubblico di Gesù dalla sua iniziazione battesimale per opera di Giovanni Battista al suo ingresso a Gerusalemme. Il racconto è scandito da sette segni miracolosi, prescelti per le loro implicazioni teologiche, e si articola lungo sette eventi di festa. Il testo, quindi, può essere diviso come segue (ma molti altri schemi sono possibili):
  - L'avvio della missione pubblica di Gesù nel corso della "settimana inaugurale" in Galilea (1, 19-2, 12[55]). Giovanni Battista proclama che Gesù è l'agnello redentore a cui Isaia paragona il Servo di Jhwh (53, 6-7[56]). Questa sezione culmina con la festa di nozze a Cana, durante la quale Gesù compie il primo segno con la tramutazione dell'acqua in vino;

- Il primo annuncio universale fatto ai giudei nel corso della festa di Pasqua, trasmesso poi agli "ebrei eretici" (i samaritani) e infine ai pagani della Galilea (2-4[57]). Gesù si proclama "acqua zampillante per la vita eterna", realizzando così una seconda profezia messianica di Isaia (55, 1-5[58]). Per Isaia l'acqua rappresenta lo spirito vivificante di Dio (44, 3[59]). Questa sezione perciò culmina con la guarigione del figlio di un funzionario reale;
- Gesù partecipa poi ad un'altra festa dei Giudei (5[60]), che si tiene di sabato. Nel suo corso Gesù guarisce un paralitico e si dichiara superiore al sabato, durante il quale secondo i farisei non sarebbe lecito compiere neppure le opere buone. Implicitamente si identifica con la Torah, i cinque libri "scritti da Mosè", che rappresentano la parola di Dio per eccellenza e governano il comportamento degli ebrei;
- Viene poi la seconda Pasqua (6[61]), nel cui contesto Gesù opera altri due segni: la moltiplicazione dei pani e dei pesci e il cammino sulle acque, segni legati all'Esodo. Gesù si proclama "pane vivo disceso dal cielo" come la Manna e la Sapienza di Dio (di cui parlano Proverbi 9, 1-5[62] e Siracide 24, 19-21[63]);
- Segue la Festa delle Capanne (7-9[64]), durante la quale Gesù si proclama "luce del mondo" (cfr. Isaia 49, 6[65]). Il passo si conclude coerentemente con la guarigione del cieco nato;
- Viene infine la Festa della Dedicazione (10-11[66]), durante la quale Gesù proclama di essere il Buon Pastore profetizzato da Ezechiele (34, 23-31[67]) e si identifica con Dio Padre (Giovanni 10, 30[68]), padrone della vita. Seguono la Resurrezione di Lazzaro e la congiura contro Gesù da parte delle autorità ebraiche per arrestarlo;
- L'ultimo capitolo racconta l'ingresso di Gesù in Gerusalemme per la celebrazione della sua terza e ultima Pasqua, in cui giunge la sua ora.

- La seconda parte, il "libro dell'ora di Gesù" o "libro della gloria" (c. 13-20[69]), presenta:
  - l'Ultima Cena (13-17[70]). Da notare che nell'esteso racconto dell'Ultima Cena, che occupa quasi un terzo del Vangelo, Giovanni curiosamente sostituisce il racconto della lavanda dei piedi al tema dell'eucaristia, punto invece centrale degli altri tre Vangeli canonici. Tutti i diversi aspetti che compongono il racconto eucaristico dei sinottici (benedizione e frazione del pane per tutti, potere salvifico del corpo e sangue di Cristo, tradimento di Giuda), compaiono invece nel cap. 6 di Giovanni, sempre nel contesto di una pasqua ma in una narrazione molto diversa;
  - l'arresto di Gesù e il racconto della sua Passione (18-19[71]);
  - la risurrezione (20[72]).

Gli ultimi versetti del libro della gloria contengono una prima conclusione, che riassume gli obiettivi del libro (20, 30-31[73]). Proprio alla luce di questi obiettivi sembra emergere l'unitarietà concettuale dei primi 20 capitoli, che trovano nelle parole conclusive di Tommaso (cfr. 20, 28[74]) il riconoscimento umano di quanto affermato nel prologo (1, 14[75]).

Il Prologo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Prologo del Vangelo secondo Giovanni****.*

Nell'Antico Testamento il prologo del quarto vangelo trova un elemento di confronto solo negli inni alla "Sapienza di Dio", generata sin dall'eternità, inseriti nel libro dei Proverbi (8, 22-31[76]) e in quello del Siracide (24, 1-11[77]). L'esistenza sin dall'eternità è una prerogativa che i rabbini attribuiranno in seguito anche alla Torah (con cui d'altronde si identifica la Sapienza in 24, 23[78]). Il prologo identifica Cristo con la Parola di Dio, creando un rapporto privilegiato fra Gesù e la Torah. Per l'evangelista, Gesù è il compimento delle molte e varie parole della Torah:

- La parola creatrice della Genesi (cfr. i dieci "E Dio disse..." di Genesi 1[79] con Giovanni 1, 3[80]);
- Le promesse ai Padri, ad esempio ad Abramo e Giacobbe, realizzate tramite lui;
- La Legge, ora riassunta in un comandamento nuovo (Giovanni 15, 12[81])
- Le prescrizioni cultuali e liturgiche. Tutto questo vangelo si articola lungo le feste giudaiche mostrando che Gesù ne è la piena realizzazione.

Le ipotesi sulla composizione di questo documento sono molte. Alcuni autori vi hanno visto una rielaborazione di un inno al *logos* preesistente, di origine liturgica, associabile anche al terzo trattato della *Protennoia trimorfica*[82], un'opera gnostica risalente all'anno 150 circa. Anche in tal caso resta difficile stabilire quale di due documenti dipenda dall'altro e soprattutto ciò ha scarsa importanza per la comprensione del quarto vangelo.
Gli esegeti del "Nuovo Grande Commentario Biblico" ritengono, comunque, che tale prologo sia stato tratto da materiale precedente e "la struttura parallela delle frasi in questa sezione del vangelo, l'uso di lógos, «parola», che non troviamo più nel resto del vangelo, le interruzioni della struttura da parte del narratore (vv. 6-8[9?].13.15), e l'uso de «i suoi», nel v.11, in un significato contrario a quello che ha in 13,1, tutto ciò sta ad indicare che il prologo ha adattato un materiale tradizionale preesistente"[83]; anche lo storico e biblista Bart Ehrman nota come tale brano - secondo "la maggioranza degli studiosi" - possa ritenersi una composizione di uno scrittore precedente, usata poi dall'autore del Vangelo secondo Giovanni come prologo del suo racconto della vita di Gesù[84].

Di seguito viene riportata la traduzione di alcuni brani del "Prologo" Giovanneo tratti dalla bibbia interconfessionale approvata anche dalla Chiesa cattolica:

> *Al principio, c'era colui che è "la Parola".*
> *Egli era con Dio,*
> *Egli era Dio.*
> *Egli era al principio con Dio.*
>
> *Per mezzo di lui Dio ha creato ogni cosa.*
> *Senza di lui non ha creato nulla.*
>
> *Egli era la vita*
> *e la vita era luce per gli uomini.*
> *Quella luce risplende nelle tenebre*
> *e le tenebre non l'hanno vinta.*
> *...*
> *Colui che è la Parola è diventato un uomo*
> *e ha vissuto in mezzo a noi uomini.*
> *Noi abbiamo contemplato*
> *il suo splendore divino.*
> *È lo splendore*
> *del Figlio unico di Dio Padre*
> *pieno di grazia e di verità.*
> *...*
> *Dio, nessuno lo ha mai visto:*
> *il Figlio Unigenito, che è Dio*
> *ed è nel seno del Padre,*
> *è lui che lo ha rivelato*.

Le possibili stratificazioni del testo

La struttura letteraria del vangelo manifesta una formazione progressiva: Gerd Theissen ritiene per esempio che non sia stato scritto in un'unica stesura ma che abbia conosciuto due diverse edizioni[85]. Il dibattito sulla genesi del testo è oggi aperto, ma è abbastanza condiviso che esso abbia a monte una lunga storia redazionale[85].
Gli esegeti curatori del "Nuovo Grande Commentario Biblico"[86] ritengono che "le transizioni geografiche, cronologiche e letterarie poco scorrevoli all'interno del vangelo rendono probabile l'ipotesi che alla sua composizione abbiano concorso varie e diverse fonti [e] comunque risulta chiaro che sono stati usati, come fonti, diversi tipi di materiale. [...] Gli esegeti hanno fatto riferimento ai problemi di transizioni e di ripetizioni all'interno del vangelo come prove che la sua composizione è avvenuta attraverso più stadi. Gli esempi più chiari di aggiunte al vangelo ricorrono nei cc. 15-17 e 21". Anche gli studiosi dell'interconfessionale Bibbia TOB[87] - analogamente a quelli della Bibbia di Gerusalemme[88] - osservano che "occorre aggiungere che l'opera sembra incompiuta: alcune suture sono strane, alcuni pezzi sembrano senza legame con il contesto. Tutto accade come se l'autore non avesse mai avuto la sensazione di essere giunto al termine. Si potrebbe spiegare così il relativo disordine delle pericopi. È probabile che il vangelo, così come noi lo possediamo, sia stato pubblicato da qualche discepolo dell'autore che vi ha aggiunto il c. 21 e, certamente, qualche osservazione (così 4,2 e forse 4,1; 4,44; 7,39b; 11,2; 19,35)". Gli storici definiscono le transizioni e giunzioni non coerenti, come quelle presenti nel testo giovanneo, "cuciture letterarie", ovvero l'attività editoriale dietro ad un testo segnata dallo stratificarsi di più fonti e autori[89] e un ulteriore problema redazionale, come rileva Raymond Brown, è costituito dal fatto che "poiché nessuno dei quattro evangelisti fu un testimone oculare del ministero di Gesù, la disposizione del materiale di tale ministero nei Vangeli era logica piuttosto che cronologica"[90].

Alcuni tra gli indizi di questa stratificazione sarebbero, ad esempio:

- l'episodio dell'adultera che presentano a Gesù (7,53-8,11[91]): manca in alcuni manoscritti antichi, ha uno stile in armonia con quello di Luca[92] e spezza il filo che collega il testo che lo precede con quello che lo segue;
- la seconda conclusione di (21,1-25[93]): viene dopo una prima conclusione presente nel capitolo 20[94][85];
- le incongruenze interne, le possibili anomalie nella sequenza dei capitoli e i numerosi doppioni presenti nel testo[95].

L'episodio dell'adultera

L'episodio dell'adultera che presentano a Gesù (7,53-8,11[96])) è oggi riconosciuto, dalla pressoché unanimità degli studiosi[97], essere un'aggiunta posteriore e inizia a comparire regolarmente nei manoscritti attorno al IX secolo, circa 800 anni dopo la stesura del Vangelo secondo Giovanni e, inoltre, non era originariamente presente neppure in nessuno degli altri vangeli canonici.[98] Anche quasi tutti gli studiosi cristiani concordano ormai come tale pericope non appartenga al Vangelo secondo Giovanni e gli esegeti dell'interconfessionale Bibbia TOB[99] confermano che "tutti sono d'accordo nel riconoscere che si tratta di un pezzo di origine sconosciuta, inserito più tardi", mentre gli studiosi curatori del "Nuovo Grande Commentario Biblico"[100] - rilevando anch'essi come il testo non sia presente nei manoscritti più antichi ed affidabili e non sia compatibile con lo stile giovanneo - ritengono che l'interpolazione successiva potrebbe essere stata inserita da un copista per rimediare "le transizioni un poco goffe, gli improvvisi cambiamenti di tema e la mancanza di ambientazione" dei capitoli 7 e 8, dovuti a un complesso processo per l'"edizione del materiale di questi capitoli". Il racconto è anche ritenuto poco preciso in alcuni dettagli storici: se la donna adultera era stata sorpresa in flagrante, pare strano che non si accenni all'uomo che era con lei nel frangente;

la legge mosaica - in Lv20,10[101] - prescriveva infatti che fossero entrambi colpevoli e quindi da lapidare insieme.[102] Questo aneddoto deriva verosimilmente da una tradizione orale su Gesù che fu successivamente aggiunta da un copista ai margini di un manoscritto del Vangelo di Giovanni e, successivamente, inglobata in questo; in altri manoscritti, alcuni copisti inserirono invece l'episodio dell'adultera in differenti parti dei vangeli, come dopo Gv21,25[103] oppure dopo Lc21,38[104].[105][106] Non è presente nei manoscritti siriaci individuati nel 1848 da Cureton, datati tra il V e il VII secolo, né nel Codex Sinaiticus del 350 d.C., né in alcuni codici del Peshito, né in alcune tradizioni copte e armene.[107]

Una minoranza di studiosi cristiani sostiene invece l'originalità di questo passaggio evangelico, vista la mancanza di citazione di alcuni Padri della Chiesa e scrittori latini quali Tertulliano e Cipriano. Questi studiosi sostengono che sappiamo da San Girolamo che l'incidente "è stato trattato in molti codici greci e latini" (Contra Pelagium, II, XVII), una testimonianza sostenuta oggi dal Codex Bezae di Canterbury, in cui l'episodio è contenuto, e da molti altri testi. L'autenticità del passaggio è anche sostenuta dalla sua presenza nella vulgata, nelle traduzioni etiopi, arabe e slave, e in molti manoscritti del testo armeno e siriano. Tra i padri latini Ambrogio e Sant'Agostino inclusero l'episodio dell'adultera nei loro testi, e spiegarono l'assenza dagli altri manoscritti dicendo che l'episodio sarebbe stato rimosso volontariamente da alcune copie per evitare l'impressione che Gesù giustificasse l'adulterio. (Cfr. Sant'Agostino, “De coniugiis adulteris“).[108]
In ogni caso, nessun Padre della Chiesa del primo millennio accenna a tale pericope nel quarto vangelo, inclusi anche coloro che dedicarono un'analisi accurata al Vangelo secondo Giovanni, come Origene, Giovanni Crisostomo e Nonno di Panopoli, mentre Didimo il Cieco nel IV secolo, quando parla del racconto di un'adultera, non fa riferimento ad alcun vangelo canonico e si riferisce ad un racconto simile. Il primo autore greco a menzionare la pericope dell'adultera è, nel XII secolo, Eutimio Zigabeno, il quale commenta comunque che le copie più affidabili del quarto vangelo non contenevano tale brano. Anche le chiese copte antiche non lo inserirono nella loro Bibbia. Attualmente, in molte bibbie - ritenendo la quasi unanimità degli studiosi, anche cristiani, che tale racconto non fosse presente originariamente nè in Giovanni, nè in nessuno degli altri vangeli canonici - questo brano viene eliminato oppure racchiuso tra parentesi o segnalato in nota come estraneo al testo originale.[105][109][110]

Il capitolo 21

Gli ultimi due versi del ventesimo capitolo di Giovanni indicano chiaramente che l'evangelista intendeva chiudere qui la sua opera: "Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli che non sono scritti in questo libro...". Da ciò si trarrebbe la deduzione che il capitolo 21 (c. 21[111]), l'ultimo, fu un'aggiunta successiva da considerare come un'appendice al Vangelo. Il capitolo contiene anche l'episodio della pesca miracolosa, che nel vangelo secondo Luca è invece posizionato all'inizio del ministero di Gesù.

Secondo alcuni studiosi, al momento non vi sarebbero prove sufficienti per sostenere che questa appendice non sia da ricondurre allo stesso evangelista e il vocabolario, lo stile e il modo di presentazione nel suo complesso, rivela la comune paternità di questo capitolo con le parti precedenti del quarto Vangelo.[108] La differenza di stile fra il resto del Vangelo e questo capitolo, secondo Karl August Credner, non esiste: "Non c'è contro il cap. 21 una sola prova esterna e, studiato internamente, quel capitolo ci presenta quasi tutte le particolarità dello stile di Giovanni"[112]. Perfino Ernest Renan, citato da Godet, pur dicendo che questo capitolo è un'aggiunta al Vangelo, dichiara che esso è un'aggiunta quasi contemporanea, sia dell'autore stesso, sia dei suoi discepoli. Sarebbe dunque un'aggiunta fatta prima che il libro uscisse dalle mani dell'autore.[113] Inoltre non sono mai mancati gli autori che si dichiarano a favore dell'originarietà del capitolo, sia nell'area degli studi storico-critici[114] sia nell'area dei nuovi approcci letterari, dove in realtà la tendenza è considerare il capitolo pienamente integrato nell'insieme del vangelo[115]. Secondo Alain

Marchadour "tra il Vangelo incentrato soprattutto sulla figura di Gesù, che si concludeva col capitolo 20, e il capitolo 21 non c'è contrapposizione, ma collocamento del Vangelo nella Chiesa. Sono esposte le mediazioni necessarie perché il rivelatore prosegua la sua opera: la mensa eucaristica, la missione pastorale di Pietro e dei suoi successori, il ruolo del discepolo che Gesù amava e della sua Chiesa"[116]

Fino a Ugo Grozio,[117] nessuno mise in dubbio che questa aggiunta, o meglio poscritto, fosse dovuta alla penna di Giovanni. Da Grozio in poi l'autenticità di questo cap. 21 è stata aspramente contestata.
Attualmente, molti autorevoli esegeti cristiani, come quelli della Sacra Bibbia illustrata CEI, riconoscono, infatti, che "20,30-31 è chiaramente la conclusione del vangelo. Il c. 21 fu aggiunto successivamente"[118]. Gli studiosi dell'interconfessionale Bibbia TOB osservano, inoltre, che "occorre aggiungere che l'opera sembra incompiuta: alcune suture sono strane, alcuni pezzi sembrano senza legame con il contesto. Tutto accade come se l'autore non avesse mai avuto la sensazione di essere giunto al termine. [...] È probabile che il vangelo, così come noi lo possediamo, sia stato pubblicato da qualche discepolo dell'autore che vi ha aggiunto il c. 21 e, certamente, qualche osservazione (così 4,2 e forse 4,1; 4,44; 7,39b; 11,2; 19,35)" e aggiungono che "posto come epilogo di 20,30-31, quest'ultimo capitolo [21] figura come appendice [...] si potrebbe pensare a un completamento redatto dai discepoli dell'evangelista, forse gli stessi autori degli ultimi due versetti che, fuori contesto, costituiscono un'aggiunta".[119] Anche gli esegeti del "Nuovo Grande Commentario Biblico" rilevano che "gli esempi più chiari di aggiunte al vangelo ricorrono nei cc. 15-17 e 21" e "[20,30-31] questi versetti sono simili alla conclusione di Gv21,24-25 e 1Gv5,13. Essi erano stati posti a conclusione del vangelo prima della edizione che aggiunse il c. 21" e osservano inoltre come "l'autore di Gv21 chiaramente non identifica il discepolo prediletto, che sta all'origine della tradizione giovannea, con Giovanni figlio di Zebedeo. Gv21,2 parla de «i (figli) di Zebedeo», mentre 21,7.20 parla del discepolo prediletto".[120]

Possibili incongruenze

Le numerose fratture e incongruenze presenti nel testo - secondo molti studiosi, anche cristiani[95] - riflettono le fasi di composizione dell'opera.
Le principali sarebbero le seguenti:

- l'episodio della cacciata dei mercanti dal Tempio da parte di Gesù è descritta nel secondo capitolo (Gv2,13-16[121]) da Giovanni, il quale, a differenza dei sinottici, pone l'episodio all'inizio e non alla fine del ministero di Gesù e gli studiosi del "Nuovo Grande Commentario Biblico" ritengono possibile che, per motivi redazionali, "venne spostato quando fu aggiunto questo nuovo materiale [su Lazzaro[Nota 21]]"[122];
- nei capitoli 2 e 3, Gesù - dopo aver compiuto il suo primo miracolo alle nozze di Cana in Galilea (Gv2,11[123]) - si reca in Giudea a Gerusalemme dove compie altri miracoli (Gv2,23[124]). Dalla Giudea, Gesù torna in Galilea dove, sempre secondo Vangelo di Giovanni, al capitolo 4, guarisce il figlio di un funzionario del re a Cafarnao compiendo, a detta di Giovanni, il suo secondo miracolo (Gv4,54[125]). Quello di Cafarnao, però, non può essere "*il secondo miracolo*" dopo quello di Cana, essendocene stati altri in Gerusalemme nel frattempo e si ritiene possa essere un'incongruenza dovuta allo stratificarsi di più fonti e autori[126][127];
- nei capitoli 2 e 3, fino al versetto 21 (Gv2; Gv3,1-21[128]), Gesù resta a Gerusalemme dove compie dei miracoli, converte persone, dialoga con Nicodemo; nel successivo versetto 22 del capitolo 3 (Gv3,22[129]), Giovanni dice che, dopo queste cose, Gesù si reca in Giudea, senza considerare che Gerusalemme è già in piena Giudea, essendone anche la capitale[Nota 22]; questo si ritiene dovuto ad aggiunte redazionali nel testo[126];

- in merito all'episodio descritto al terzo capitolo Gv3,1-21[130] - la conversazione di Gesù con Nicodemo - tale dialogo non può essersi svolto nel modo descritto, in quanto non avrebbe avuto senso fatto in aramaico, la lingua della Palestina che parlavano i due protagonisti; questa conversazione, infatti, ha senso solo se viene riportata in greco, la lingua in cui fu scritto il Vangelo secondo Giovanni, perché si basa sul doppio significato del termine "*anothen*", che vuol dire sia "*di nuovo*" che "*dall'alto*"; Nicodemo, per due volte, attribuisce erroneamente ad "*anothen*" il significato "*di nuovo*" (mentre Gesù intendeva "*dall'alto*") e, in base a questo equivoco, chiede come sia possibile ritornare nel grembo della madre quando si è vecchi per poter nascere di nuovo[131][132];
- 3,22[133] ("*Dopo queste cose, Gesù andò con i suoi discepoli nella regione della Giudea; e là si trattenne con loro, e battezzava*") va conciliato con 4,1-2[134] ("*Quando il Signore venne a sapere che i farisei avevan sentito dire: Gesù fa più discepoli e battezza più di Giovanni - sebbene non fosse Gesù in persona che battezzava, ma i suoi discepoli*");
- 4,44[135] ("*Gesù stesso aveva dichiarato che un profeta non riceve onore nella sua patria*") è una nota di intonazione sinottica (riferita al rifiuto di Gesù a Nazaret, episodio non presente in Giovanni), che sembra stonata nel contesto; infatti subito dopo, al versetto 4,45[136], si dice: "*Quando però giunse in Galilea i Galilei lo accolsero con gioia*";
- nel passo Gv5,2-7[137] del quinto capitolo - che descrive la guarigione di chi si immergeva nella piscina di Betzaetà in Gerusalemme - vi è il versetto Gv5,4[138], relativo all'angelo che agitava l'acqua, che non è però presente nei manoscritti più antichi e migliori del Vangelo secondo Giovanni e quindi, come nel caso della pericope dell'adultera, si ritiene sia un'aggiunta successiva di un copista al testo originale[139][140][141]; gli esegeti curatori de La Sacra Bibbia illustrata CEI[142] sottolineano che "probabilmente si tratta di una glossa[Nota 23], che voleva spiegare in maniera popolare le virtù guaritrici dell'acqua";
- l'ordine dei capitoli 5;6[143] dovrebbe essere invertito: il capitolo 5[144] è ambientato a Gerusalemme; il capitolo 6[145] inizia affermando: "*Dopo questi fatti Gesù andò dall'altra riva del mar di Galilea*" in accordo con il fatto che il capitolo 4[146] era ambientato a Cafarnao; infatti, nel capitolo 5 Gesù è a Gerusalemme dove guarisce e insegna e non può, subito dopo (all'inizio del capitolo 6), attraversare il lago di Tiberiade ("*mar di Galilea*"), che si trova invece in Galilea, a quasi 200 chilometri di distanza[126]. Gli esegeti del "Nuovo Grande Commentario Biblico" osservano che "la sequenza narrativa dei cc. 4-6 è così confusa che molti studiosi ritengono che i capitoli un tempo si susseguissero nell'ordine 4,6,5"[147];
- nel sesto capitolo, dopo la moltiplicazione dei pani (Gv6,1-14[148]), la transizione redazionale (Gv6,22-25[149]) fa riferimento all'altra sponda del lago di Tiberiade[Nota 24], ma gli studiosi del "Nuovo Grande Commentario Biblico" - nel sottolineare le difficoltà geografiche e cronologiche che si susseguono per i capitoli 4, 5, 6[Nota 25] - rilevano che "il prossimo discorso ha luogo a Cafarnao, che non si trova «dall'altra parte del mare», bensì sulla sponda nord. La confusione fa pensare a una scarsa familiarità con la regione" e "questi versetti formano una transizione per niente scorrevole tra la moltiplicazione dei pani e il discorso. Un grande numero di varianti testuali in questa sezione mostra che nell'antichità aveva creato dei problemi. Il legame tra Tiberiade e il miracolo della moltiplicazione (v.23) può essere stato creato da resoconti più recenti"[150];
- nel settimo capitolo (Gv7,3-4[151]) vi sarebbe un'incongruenza - in merito ai miracoli («segni») effettuati da Gesù in Giudea - con quanto riportato nei precedenti capitoli (Gv2,23; Gv5,1-9[152]) e gli esegeti della École biblique et archéologique française (i curatori della Bibbia di Gerusalemme) osservano che "la domanda dei fratelli di Gesù in 7,3-4 suppone che egli non abbia ancora compiuto alcun «segno» a Gerusalemme (in opposizione a 2,23 e anche a 5,1-9)" e, per il processo redazionale del Vangelo di Giovanni, rilevano come "nell'interno del testo colpiscono certe affermazioni difficilmente conciliabili fra loro, per non dire contraddittorie"[153];
- 11,2[154] dice che Maria è quella che aveva unto i piedi di Gesù, anticipando un episodio che viene raccontato nel capitolo successivo (12[155]);

- in 12,36[156] si dice che "*Gesù se ne andò e si nascose da loro*". Dopo la riflessione teologica dei vv. 12,37-43[157], all'improvviso al v. 12,44[158] Gesù grida a gran voce, ma non sono chiari i destinatari;
- durante l'ultima cena, i discepoli Pietro e Tommaso chiedono a Gesù dove sarebbe andato (Gv13,36; Gv14,4-5[159]), eppure poco dopo - durante la stessa cena - Gesù li rimprovera di non averglielo domandato (Gv16,5[160]); gli esegeti del "Nuovo Grande Commentario Biblico" - sottolineando che "Gv 16,5 è in contraddizione con Gv 14,4", così come gli esegeti della Bibbia di Gerusalemme[161] sottolineano che è "impossibile conciliare testi come 13,36 e 16,5" - ritengono come tali discordanze interne del Vangelo di Giovanni siano tra le "prove che la sua composizione è avvenuta attraverso più stadi"[86][162];
- 14,31[163]: dopo due capitoli di discorsi, Gesù dice: "*Alzatevi, andiamo via di qui*". Nei tre capitoli successivi (15;16;17[164]) il discorso di Gesù continua, senza ulteriori informazioni sullo spostamento; in merito a tali stratificazioni redazionali, gli esegeti dell'interconfessionale Bibbia TOB[165] osservano come "questa sezione giustappone materiale diverso: è chiaro che 14,27-31 costituiva in origine la fine di un discorso d'addio, dopo di che si dovrebbe passare all'incontro degli uomini incaricati di procedere all'arresto (18,1-11)" e anche quelli de La Sacra Bibbia illustrata CEI[166] precisano che "l'ordine dato da Gesù, che ha il suo logico seguito in 18,1, induce a ritenere che i cc. 15- 17 siano stati aggiunti in un secondo momento".

A queste si devono aggiungere alcuni passi simili o ripetizioni, in quanto "i doppioni sono numerosi"[Nota 26]:

- 3,12-21.31-36[167] e 12,44-50[168] sembrano doppioni;
- 7,28[169] è simile a 8,14[170];
- 7,34-36[171] è simile a 8,21[172];
- gli studiosi della Bibbia di Gerusalemme notano anche che "ci sono troppi tentativi di far arrestare Gesù nel corso di una stessa festa (7,30.32.44; 8,20.59)"[161];
- la doppia chiusura finale, già notata sopra: 20,20-31[173] (dell'evangelista) e 21,24-25[174] (un altro che dà la garanzia).

Il quarto vangelo e i sinottici

Nonostante la vita di Gesù descritta nel vangelo di Giovanni corrisponda sostanzialmente a quella tratteggiata dai Sinottici e vi siano chiari indizi di collegamenti fra il vangelo giovanneo e la tradizione sinottica[Nota 27], il contenuto e l'impostazione del quarto vangelo ne fanno un'opera indipendente e caratterizzata da sostanziali differenze rispetto agli altri tre vangeli.
Tra le differenze principali del testo giovanneo rispetto ai sinottici, si possono riscontrare:

- l'episodio delle Tentazioni di Gesù durante i quaranta giorni nel Deserto della Giudea - avvenuto immediatamente dopo il suo battesimo[Nota 28] e prima di iniziare il suo ministero - è riportato solo dai vangeli sinottici[175], mentre è completamente assente nel Vangelo secondo Giovanni[176]; quest'ultimo precisa in modo esplicito che Gesù - ancora il giorno successivo al suo battesimo - viene visto da Giovanni il Battista presso il Giordano e si recherà tre giorni dopo a Cana, in Galilea, ad una festa di nozze dove inizierà il suo ministero[177];
- nel Vangelo secondo Giovanni (Gv3,22-24;Gv4,1-3[178]) - a differenza di quelli di Marco e Matteo[179] - Giovanni il Battista non era stato ancora imprigionato, quando Gesù si recò in Galilea a predicare[180][181];
- il Vangelo secondo Giovanni al passo Gv1,35-51[182] - al contrario dei vangeli sinottici[183], dove Gesù scelse i suoi primi discepoli presso il Lago di Tiberiade, nel Nord del paese - colloca l'incontro con i primi discepoli vicino al luogo del suo battesimo nei pressi di Betania

e al fiume Giordano, nel Sud della terra d'Israele, a oltre 150 chilometri dal Lago di Tiberiade. Inoltre, in relazione al momento, il Vangelo di Giovanni fa operare la scelta a Gesù quasi subito dopo il suo battesimo, mentre invece i vangeli sinottici pongono l'avvenimento parecchio tempo dopo, visto che Gesù avrebbe prima passato anche quaranta giorni nel deserto. Infine, anche i nomi dei primi apostoli scelti non coincidono tra la versione sinottica e quella giovannea[184][185][186];

- l'episodio della cacciata dei mercanti dal Tempio da parte di Gesù è descritta nel secondo capitolo (Gv2,13-16[187]) da Giovanni, il quale, a differenza dei sinottici[188], per motivi redazionali pone l'episodio all'inizio e non alla fine del ministero di Gesù[122];
- come osservano gli esegeti del *Nuovo Grande Commentario Biblico*, "Giovanni non riporta nessuno degli episodi avvenuti durante il tragitto verso il luogo della crocifissione, contenuti negli altri vangeli" e gli stessi studiosi spiegano la discrepanza narrativa tra Giovanni[189] (dove Gesù porta da solo la croce per tutto il tragitto) e i Vangeli sinottici[190] (dove viene invece aiutato da Simone di Cirene) ritenendo che l'evangelista non fosse a conoscenza di tale tradizione o, a livello teologico, che Giovanni "scelse di far portare la croce a Gesù per significare che egli aveva ancora il pieno controllo del proprio destino"[191][192];
- Giovanni nel passo Gv19,25-27[193] - al contrario dei sinottici[194], secondo i quali le donne erano lontane dalla croce e la madre di Gesù non era presente - riporta che le donne, alla crocifissione di Gesù, erano vicine alla croce ed era presente anche Maria la madre di Gesù[Nota 29][195][196];
- Giovanni differisce dai sinottici anche su giorno e ora di morte di Gesù e gli esegeti del "Nuovo Grande Commentario Biblico" sottolineano che la discrepanza tra le due cronologie, giovannea e sinottica[197], "suscita notevoli problemi" e ritengono - concordemente a studiosi come John Dominic Crossan, tra i cofondatori del Jesus Seminar[198], e il teologo cristiano Rudolf Bultmann[Nota 30] - che sia corretta solo quella riportata da Giovanni (ovvero che Gesù morì il giorno prima, quello della Preparazione, e non durante la Pasqua come indicato dai sinottici) anche "perché è difficile pensare che i sommi sacerdoti e gli scribi si siano comportati così come fecero, il primo giorno di Pasqua"[Nota 31]. Anche in merito all'ora in cui Gesù venne crocifisso, il Vangelo di Giovanni, riferendosi al mezzogiorno, si discosta di oltre tre ore dal sinottico Marco, che riporta la crocifissione alle 9 di mattina[Nota 32].

Si pongono, quindi, due problemi:

- capire l'obiettivo teologico che ha guidato la stesura del materiale assente nei sinottici e che costituisce una parte di gran lunga prevalente del testo;
- comprendere le motivazioni che hanno indotto l'autore a trattare in modo talvolta radicalmente diverso il materiale in comune coi sinottici.

Origine delle peculiarità del Quarto Vangelo

La risposta al primo problema deve essere cercata nelle caratteristiche della comunità per cui il vangelo è stato scritto e nelle difficoltà che essa attraversò nell'ultimo quarto del primo secolo. Il quarto vangelo è in forte polemica con la sinagoga e applica a Cristo una serie di categorie tipicamente giudaiche: Messia, Figlio dell'uomo, Colui del quale ha scritto Mosé, Colui che videro Abramo, Isaia, ecc. È logico pensare a una comunità giudeo-cristiana che affronta la separazione lacerante fra ebrei ortodossi e cristiani, che ebbe luogo dopo la distruzione di Gerusalemme (anno 70), quando gli ebrei privati del Tempio dovettero cercare la propria identità etnica nella fedeltà rigorosa alla Torah. La conoscenza del mondo giudaico del primo secolo è oggi facilitata dalla scoperta dei manoscritti di Qumran. Esso è risultato meno monolitico di quanto si era pensato in precedenza e spesso attraversato da tematiche dualistiche, che sino ad allora apparivano caratteristiche delle opere gnostiche, del secolo successivo. La localizzazione, poi, della comunità giovannea a Efeso, uno dei centri culturali più vivaci dell'impero romano, giustifica una certa contiguità con

l'ellenismo e i suoi culti misterici. Non sorprende, quindi, che alcuni autori abbiano attribuito al quarto vangelo una "ellenizzazione" del cristianesimo, altri una sua "gnosticizzazione", se non, invece, una cristianizzazione del gnosticismo. Dopo Qumran, poi, l'enfasi di altri studiosi è caduta sui rapporti col mondo esseno.

La preoccupazione principale del quarto vangelo, quindi, sembra essere di annunciare e spiegare l'Incarnazione al mondo culturalmente variegato, in cui la comunità giovannea era inserita. Per l'autore di questo vangelo Gesù è il Verbo di Dio incarnato, il figlio di Dio che è via, verità e vita. La stessa passione e morte del Salvatore, lontane dall'essere una sconfitta, sono l'epifania della gloria di Dio Padre e dell'amore per la sua Chiesa. Ciò ha richiesto la redazione di testi, presentati spesso come discorsi di Gesù, completamente assenti nei vangeli sinottici. Questi pongono l'accento più sull'annuncio del Regno di Dio da parte di Gesù, che sui problemi teologici associati alla sua persona.

Il quarto evangelista conosceva i sinottici?

Secondo Clemente Alessandrino autore del II e III secolo il vangelo di Giovanni è stato scritto presupponendo che il lettore già conoscesse i sinottici: "Giovanni per ultimo, consapevole che nei tre vangeli gli eventi materiali erano già stati riportati, esortato dai discepoli e divinamente ispirato dallo Spirito compose un vangelo spirituale"[199]. Da allora e nei secoli successivi con la denominazione di "vangelo spirituale" ci si riferirà sempre e solo a questo vangelo. Secondo Clemente Alessandrino, quindi, il quarto vangelo dovrebbe presupporre e tenere in conto i testi sinottici, mentre le contraddizioni sono da interpretare alla luce degli obiettivi teologici ("spirituali") del testo.

In tempi relativamente recenti segue questa linea anche lo storico (e archeologo in Egitto, Arabia e Palestina) Giuseppe Ricciotti abate dei Canonici Regolari Lateranensi. Egli si mantiene nell'ortodossia, pur rischiando la scomunica per modernismo, quando cita lo storico del cristianesimo e anche lui archeologo Ernest Renan a sostegno della propria tesi della superiorità (pur nella continuità) del vangelo di Giovanni sui tre vangeli sinottici:

> *...Giovanni se non segue la tradizione sinottica, non la perde mai d'occhio. Giustamente ha detto il Renan che Giovanni "aveva una sua propria tradizione, una tradizione parallela a quella dei sinottici, e che la sua posizione è quella di un autore che non ignora ciò che è già stato scritto sull'argomento ch'egli tratta, approva molte delle cose già dette, ma crede d'avere informazioni superiori e le comunica senza preoccuparsi degli altri"* ("Vita di Gesù Cristo" dell'Abate Ricciotti 1941, revisione del 1962).

La critica del XX secolo ha spesso ritenuto che le differenze con i sinottici siano tanto ampie che non è possibile ritrovare tracce inconfutabili della conoscenza diretta dei sinottici quali sono oggi noti, anzi sarebbe meglio supporre che Giovanni conoscesse testi della "tradizione sinottica", oggi perduti, ma non i primi tre vangeli nella redazione che oggi ci è nota.[Nota 33]

Altri studiosi, invece, sostengono che Giovanni avesse una conoscenza diretta dei sinottici e hanno spiegato le discrepanze ammettendo che anche fra testi canonici (che dovrebbero essere divinamente ispirati) potesse essere ammessa una diversità di opinioni, uno sforzo di approfondire, se non addirittura di correggere. Questa possibilità risale alla scuola di Tubinga di F. C. Baur ed è stata recentemente seguita da B. Viviano, che ha analizzato in dettaglio dodici discrepanze fra il Vangelo di Matteo e quello di Giovanni.[200] Di fatto, è stato osservato come il *Vangelo di Giovanni* condivida lo stesso schema narrativo di quello di Marco:

inizia con la predicazione del Battista e termina con la Passione: poiché è improbabile che lo stesso genere letterario sia stato inventato due volte, in modo reciprocamente indipendente, si presuppone quindi che l'autore del vangelo giovanneo debba aver conosciuto il *Vangelo secondo Marco*[85].

L'esegesi biblica ha inoltre evidenziato che le differenze rispetto ai Sinottici potrebbero essere spiegate con lo sfondo culturale in cui si è sviluppato il più tardo dei vangeli. Secondo alcuni interpreti il pensiero religioso del quarto vangelo risentirebbe di influenze gnostiche, ellenistiche (filosofia greca, Filone di Alessandria) e soprattutto giudaiche, che avrebbero agito in qualche misura sull'opera giovannea.

Opinioni qualificate sul vangelo di Giovanni e i suoi commentatori

Origene di Alessandria, un altro autore del III secolo, con un'immagine suggestiva tesa a distinguerlo per le sue caratteristiche dai tre vangeli sinottici, si riferirà al quarto vangelo chiamandolo "il fiore dei vangeli".

Proprio perché questo vangelo mostra numerose differenze e non solo stilistiche, rispetto ai primi tre, era particolarmente apprezzato negli ambienti gnostici. Non è un caso quindi che il primo commentatore del vangelo di Giovanni fu proprio un rappresentante del cristianesimo gnostico: Eracleone.

In età carolingia i commentatori di Giovanni di maggior rilievo furono Alcuino di York, Claudio di Torino, Rabano Mauro, Valafrido Strabone.

Note

1. ^ L'identificazione del "discepolo che Gesù amava" con Giovanni sembra peraltro per diversi studiosi tuttora spiegare al meglio i dati a nostra disposizione. Cfr. la recensione del prof. Giuseppe Segalla al libro di J. Klüger, *Der Jünger, dn Jesus liebte* in *Rivista Biblica Italiana*, 39(1989/3) pp. 351-363 e anche *Evangelo e Vangeli*, p. 379.
2. ^ Canone muratoriano, testo latino: [...] quarti euangeliorum Iohannis ex discipulis. cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit Conieiunate mihi hodie triduum, et quid cuique fuerit reuelatum alteratrum nobis enarremus. eadem nocte reuelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis, Iohannes suo nomine cuncta describeret [...]
3. ^ Prefazione a "Vangelo secondo Giovanni", *La Bibbia*, Edizioni San Paolo, 2009. Lo stesso tema è ripreso, nello stesso volume, da Bruno Maggioni (*Introduzione all'opera giovannea*) secondo il quale il quarto vangelo appartiene *"a una sorta di "scuola", che è partita dalla grande personalità di Giovanni ed è rimasta costantemente fedele all'impronta che questi vi impresse"*.
4. ^ Raymond Edward Brown, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, 1979, Cittadella. Tale esegeta, dopo averla ammessa, ha comunque abbandonato tale ipotesi (cfr: Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, 1993, pp. 27, 573, ISBN 0-385-47202-1; Brown, 2002, p. 1240)
5. ^ Cazelles si è appoggiato a sua volta agli studi di Jean Colson, Jacques Wimamdy, Marie-Emile Boismard
6. ^ "*Several passages in the Gospel indicate that it arose among Jewish Christians who were being expelled from the synagogue*" in Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge University Press, 2002.

7. ^ (EN) Enciclopedia Britannica online, voce Biblical literature - The fourth Gospel: The Gospel According to John (https://www.britannica.com/EBchecked/topic/64496/biblical-literature/73437/The-fourth-Gospel-The-Gospel-According-to-John) "*The Jews are equated with the opponents of Jesus, and the separation of church and synagogue is complete, also pointing to a late-1st-century dating.*"
8. ^ Mauro Pesce, biblista e storico del cristianesimo, professore ordinario di Storia del Cristianesimo all'Università di Bologna.
9. ^ Tra questi, C.P. Thiede, che sostiene: *"tutti e quattro i vangeli hanno avuto origine prima della distruzione di Gerusalemme nell'anno 70"*, in Thiede, *Jesus*, 2009 (ed. originale in tedesco 2003)
10. ^ Julian Carròn, professore di Sacra Scrittura presso il Centro Studi teologici San Damaso di Madrid, sostiene che il Vangelo di Giovanni contiene molti “elementi che si possono spiegare solo prima della distruzione di Gerusalemme”, avvenuta, come è noto, nell'anno 70 d.C.(Julián Carrón, Un caso di ragione applicata. La storicità dei Vangeli, in Il Nuovo Areopago, anno 13, n. 3 [51], autunno 1994, p. 16)
11. ^ L'esistenza di fonti scritte utilizzate per la redazione finale del testo a noi pervenuto è del resto spesso citata per spiegare la presenza di alcune apparenti inconsistenze narrative che lo caratterizzano. Su questo cfr, ad esempio, Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*,Cambridge University Press, 2002.
12. ^ Secondo Piero Stefani, *"La sua composizione è fatta risalire agli ultimissimi anni del I secolo"*, in Piero Stefani, *La Bibbia*, Il Mulino, 2004.
13. ^ Alan Hunter propone una datazione 90-100 (se Giovanni già conosceva i testi di Luca e Matteo; in caso contrario, sempre secondo Hunter, il Vangelo potrebbe risalire anche all'80 o prima), in Alan Hunter, *The Gospel according to John*, *The Cambridge Bible Commentary*, Cabridge University Press, 1965.
14. ^ John Dickson propone il periodo 90-100, in John Dickson, "Alla ricerca di Gesù", edizioni San Paolo 2011.
15. ^ Gerd Theissen propone invece il periodo 100-120, in G. Theissen, *Il Nuovo Testamento*, Carocci, 2003.
16. ^ Delbert Burkett propone una datazione tra l'80 e il 110, in Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge University Press, 2002
17. ^ Carsten Peter Thiede ha affermato a proposito di questo papiro: *"Dal momento che si trattava di una copia ritrovata in Egitto lo stesso Vangelo originale doveva essere ancora più antico e si arrivò alla data comunemente accettata della fine del I secolo d.C.".* (IT) Carsten Peter Thiede, *Il papiro di Magdalen. La comunità di Qumran e le origini del vangelo*, 1997, Piemme.
18. ^ Su questa posizione C.P.Thiede in Thiede, *Jesus*, 2009. Anche l'esegeta Harald Riesenfeld arrivava a conclusioni simili
19. ^ "Dal momento che si trattava di una copia ritrovata in Egitto lo stesso Vangelo originale doveva essere ancora più antico e si arrivò alla data comunemente accettata della fine del I secolo d.C.". (IT) Carsten Peter Thiede, *Il papiro di Magdalen. La comunità di Qumran e le origini del vangelo*, 1997, Piemme.
20. ^ Canone muratoriano, testo latino: [...]Pastorem uero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra Urbis Romae ecclesiae Pio Episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare uero in ecclesia populo, neque inter Prophetas, completum numero, neque inter apostolos, in finem temporum potest[...]
21. ^ Tali esegeti precisano infatti che "in seguito venne elaborata la tradizione sulla risurrezione di Lazzaro entro una affermazione di Gesù come «risurrezione e vita» e questa fu la causa scatenante della morte di Gesù, il che portò alla interpolazione di 11,1-12,11.20-50".

22. ^ Lo storico e biblista Bart Ehrman osserva anche che "alcune versioni moderne hanno aggirato il problema traducendo la parola «regione» come «campagna», ma il termine greco dell'originale non può avere questo significato". (Bart Ehrman, *Il Nuovo Testamento*, Carocci Editore, 2015, p. 181, ISBN 978-88-430-7821-9.).
23. ^ Un'annotazione interlineare o marginale presente in manoscritti biblici, posta a scopo esplicativo del brano da un copista e a volte inglobata poi nel testo stesso (cfr. anche Vocabolario Treccani).
24. ^ Il lago di Tiberiade era denominato anche mare di Galilea, quindi l'espressione "*di là dal mare*" si riferisce all'altra sponda del lago.
25. ^ Come osservato anche nel punto precedente, relativo al fatto che l'ordine dei capitoli 5 e 6 dovrebbe essere invertito. Tali studiosi osservano ancora che "dal punto di vista geografico l'ambientazione del c. 6 si collega alla fine di 4,54" e "se un tempo il c. 6 veniva [subito] dopo il 4, allora lo schema cronologico del ministero di Gesù è più vicino a quello dei sinottici".
26. ^ Come precisato dagli esegeti della Bibbia di Gerusalemme, che aggiungono: "notiamo in particolare quelli dei cc 7-8: i testi di 7,33-36 e di 8,21-22 non sono che due sviluppi paralleli di un tema comune". (Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, p. 2509, ISBN 978-88-10-82031-5.).
27. ^ La struttura stessa del quarto vangelo lo proverebbe (Cfr. il secondo capitolo "Christian sources about Jesus" in Theissen, Gerd e Merz, Annette, *The Historical Jesus*, Fortress Press 1998 (edizione tedesca 1996). Il testo giovanneo, inoltre, contiene espressioni tipiche di Marco, mentre il racconto della passione ricorda quello di Luca (Cfr. Harris, Stephen L. (1985), *Understanding the Bible*, Palo Alto: Mayfield pp. 302–10). Non meno importanti i rapporti con Matteo, discussi ad esempio da B. Viviano (cfr. citazione in altra nota).
28. ^ *Mc1,10-13*, su *laparola.net*.. Al versetto Mc1,12 anche la Bibbia Martini riporta: "*E immediatamente lo Spirito lo spinse nel deserto.*" e la Vulgata Sisto-Clementina: "*Et statim Spiritus expulit eum in desertum.*" (Monsignor Antonio Martini, La Sacra Bibbia secondo la Volgata, Tipografie di Prato, 1817/1832).
29. ^ Secondo gli studiosi, anche cristiani, il Vangelo di Giovanni - il quale presenta un Gesù che ha sempre il controllo degli eventi durante la passione - anche in questo frangente vuole sottolineare come Gesù, nel mostrare che "la sua missione è stata portata a termine", affida la madre e il discepolo prediletto l'uno all'altra, e così simbolicamente la sua comunità. (Brown, 2002, p. 1286; Bart Ehrman, *Jesus apocalyptic prophet of the new millennium*, Oxford University Press, 1999, pp. 201, 224, ISBN 978-0-19-512474-3; John Dominic Crossan, *Who killed Jesus?*, HarperOne, 1995, p. 186, ISBN 978-0-06-061480-5.).
30. ^ Bultmann ritiene che anche l'istituzione dell'eucaristia durante l'ultima cena sia da ritenersi probabilmente di successiva derivazione ellenistica e che la presenza di un vassoio comune in tavola, invece che singoli piatti (come presupposto in *Mc14,20*, su *laparola.net*.), sia un elemento non coerente con una cena di Pasqua ebraica; egli sottolinea quindi come la descrizione data dal Vangelo secondo Giovanni - che non considera questa una cena pasquale e che non menziona l'istituzione dell'eucaristia - faccia probabilmente riferimento a tradizioni più antiche rispetto ai vangeli sinottici. (Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, Hendrickson Publisher, 1963, pp. 263-266, ISBN 1-56563-041-6.).
31. ^ Gli stessi esegeti ritengono, inoltre, che i "tentativi di armonizzare le due tradizioni, sostenendo che la versione giovannea seguiva un calendario esseno, secondo il quale la Pasqua iniziava al martedì sera e che il processo a Gesù era durato più di due giorni, non hanno nessuna conferma nella narrazione" e sottolineano come invece l'ipotesi più verosimile sia che le fonti della comunità giovannea differissero da quelle dei sinottici, riportando che "Gesù era stato crocifisso il venerdì 14 di Nisan, il giorno prima della Pasqua". (Brown, 2002, pp. 815, 1274).

32. ^ Gli esegeti del "Nuovo Grande Commentario Biblico" evidenziano che "la cronologia di Marco è in conflitto con quella di Gv19,14, secondo la quale Gesù venne condannato «circa all'ora sesta» (mezzogiorno)" e quindi venne crocifisso solo dopo tale condanna e la successiva salita al Calvario (*Gv19,14-18*, su *laparola.net*.), mentre Marco fa riferimento alle 9 di mattina proprio per l'ora della crocifissione (*Mc15,24-25*, su *laparola.net*.). Qualche copista, nei primi secoli, avrebbe tentato di correggere l'incongruenza nel passo di Giovanni, mutando il riferimento temporale da "*ora sesta*", cioè mezzogiorno, a "*ora terza*", cioè le 9 di mattina, per renderlo omogeneo con il passo di Marco. (Brown, 2002, p. 819; Bruce Metzger e Bart Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, 2013, p. 231, ISBN 978-88-394-0853-2; Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted - Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*, HarperCollins Publishers, 2009, p. 27, ISBN 978-0-06-186327-1.).
33. ^ La tesi risale a Percival Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge University Press, 1938 ma fu adottata dai maggiori teologi dei decenni successivi, fra cui C. H. Dodd, Rudolf Bultmann e Raymond Edward Brown

Riferimenti

1. ^ *Gv 8,12*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
2. ^ *Gv 21, 20-24*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
3. ^ *Gv 19, 25*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
4. ^ *Gv 19, 35*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
5. Bruno Maggioni, *Introduzione all'opera giovannea*, in *La Bibbia*, Edizioni San Paolo, 2009.
6. ^ A. Debrunner et al., voce: *λέγω* in: G. Kittel / G. Friedrich (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, Brescia, Paideia, 1970, coll. 199-380.
7. ^ *Gv 11, 32-38*, su *laparola.net*.
8. ^ *Gv 13,3*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
9. Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Cambridge University Press, 2002
10. ^ Michele Mazzeo, *Vangelo e Lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Edizioni Paoline, 2009.
11. ^ (**DE**) Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, Gottingen.
12. ^ (**DE**) Martin Hengel, *Der Sohn Gottes*, 1975, Tubingen.
13. ^ (**DE**) Martin Hengel, *Die Johanneische Frage*, 1993, Tubingen, ISBN 9783161458361.
14. ^ (**DE**) Rudolf Pesch, *Antisemitismus in der Bibel?*, Augsburg, 2005.
15. ^ *Gv 19,26*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
16. ^ *Gv 21, 24*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
17. ^ *Gv 13, 23*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
18. ^ *Gv 20,2-10*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
19. ^ *Gv 21,7*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
20. ^ *Gv 1,35-40*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
21. ^ *Gv 18, 15*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
22. Joseph Ratzinger, *Gesù di Nazareth*, 2007, Rizzoli.
23. (**DE**) Henri Cazelles, *Johannes. Ein Sohn des Zebedaus, in “lkaZ Communio*, 2002, pp.479-484.
24. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, p. 2414, ISBN 88-01-10612-2.
25. ^ Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, p. 2511, ISBN 978-88-10-82031-5.
26. ^ Brown, 2002, p. 1240.

27. ^ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, 1993, pp. 27, 573, ISBN 0-385-47202-1.
28. ^ John Dominic Crossan, *Who killed Jesus?*, HarperOne, 1995, pp. 16-26, ISBN 978-0-06-061480-5.
29. ^ Bart Ehrman, *Jesus apocalyptic prophet of the new millennium*, Oxford University Press, 1999, pp. 41-48, ISBN 978-0-19-512474-3.
30. ^ Eusebio, Storia della Chiesa, III, 39
31. ^ (DE) Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1992 e 1999, Gottingen.
32. ^ *Gv 2,17*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
33. ^ *Gv 2,22*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
34. ^ *Gv 12,16*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
35. ^ (FR) DUFOUR, X. LÉON, *Lecture de l'Évangile selon Jean. Tome I*, 1988, Éditions du Seuil.
36. ^ (EN) Elisabeth Schüssler Fiorenza, 'The Book of Revelation: Justice and Judgment, *Fortress Press, 1998, ISBN 978-0-8006-3161-1, pag 89 e seg (http://books.google.it/books?id=lhX42b6ieBIC&lpg=PA89&ots=0olePen8Bc&dq=Johannine%20circle&hl=it&pg=PA89#v=onepage&q&f=false)*
37. ^ Charles Kingsley Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction With Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster John Knox Press, 1978, ISBN 978-0-664-22180-5, pag 102 (http://books.google.it/books?id=tWR8DJ6C8KsC&pg=PA102#v=onepage&q&f=false)
38. (EN) Enciclopedia Britannica online, voci Gospel According to John (https://www.britannica.com/EBchecked/topic/304610/Gospel-According-to-John), Biblical literature - The fourth Gospel: The Gospel According to John (https://www.britannica.com/EBchecked/topic/64496/biblical-literature/73437/The-fourth-Gospel-The-Gospel-According-to-John) e Biblical literature - The Revelation to John (https://www.britannica.com/EBchecked/topic/64496/biblical-literature/73471/Authorship-and-style)
39. ^ Charles Kingsley Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction With Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster John Knox Press, 1978, ISBN 978-0-664-22180-5, pag 133 e 134 (http://books.google.it/books?id=tWR8DJ6C8KsC&pg=PA133#v=onepage&q&f=false)
40. ^ Augias e Pesce, p. 43.
41. ^ *Gv 5,2*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
42. ^ (IT) Antonio Socci, *La guerra contro Gesù*, 2011, Rizzoli.
43. ^ L'ipotesi è citata, ad es., in Giuseppe Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, ed. 1962.
44. ^ Bruno Maggioni, *Introduzione all'opera giovannea*, in *La Bibbia*, edizioni San Paolo, 2009.
45. ^ Augias e Pesce.
46. ^ *Gv 5,2*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
47. ^ *Gv 3,23*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
48. ^ *Gv 12,20-21*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
49. ^ *L'anglicano liberale che anticipa la datazione del Nuovo Testamento*, su *lanuovabq.it*, 6 marzo 2022.
50. ^ *Gv 18,31-33*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
51. ^ *Gv 18,37-38*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
52. ^ *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla-Città Nuova, 1995
53. ^ *Gv 1,1-18*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
54. ^ *Gv 1,19-12,50*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
55. ^ *Gv 1, 19-2, 12*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.

56. ^ *Is 53, 6-7*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
57. ^ *Gv 2-4*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
58. ^ *Is 55, 1-5*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
59. ^ *Is 44, 3*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
60. ^ *Gv 5*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
61. ^ *Gv 6*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
62. ^ *Pr 9, 1-5*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
63. ^ *Sir 24, 19-21*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
64. ^ *Gv 7-9*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
65. ^ *Is 49, 6*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
66. ^ *Gv 10-11*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
67. ^ *Ez 34, 23-31*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
68. ^ *Gv 10, 30*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
69. ^ *Gv 13-20*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
70. ^ *Gv 13-17*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
71. ^ *Gv 18-19*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
72. ^ *Gv 20*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
73. ^ *Gv 20, 30-31*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
74. ^ *Gv 20, 28*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
75. ^ *Gv 1, 14*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
76. ^ *Pro 8, 22-31*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
77. ^ *Sir 24, 1-11*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
78. ^ *Sir 24, 23*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
79. ^ *Gen 1*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
80. ^ *Gv 1, 3*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
81. ^ *Gv 15, 12*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
82. ^ Elaine Pagels, Charles Hedrick, *Nag Hammadi codices XI, XII, XIII*, BRILL, 1990, ISBN 90-04-07825-8, pp. 371-375.
83. ^ Brown, 2002, p. 1245.
84. ^ Bart Ehrman, *Il Nuovo Testamento*, Carocci Editore, 2015, p. 179, ISBN 978-88-430-7821-9.
85. Gerd Theissen, *Il Nuovo Testamento*, Carocci, 2003.
86. Brown, 2002, p. 1235.
87. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, pp. 2413-2414, ISBN 88-01-10612-2.
88. ^ Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, pp. 2509-2511, ISBN 978-88-10-82031-5.
89. ^ Bart Ehrman, *Il Nuovo Testamento*, Carocci Editore, 2015, pp. 181-185, ISBN 978-88-430-7821-9.
90. ^ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, 1993, p. 27, ISBN 0-385-47202-1.
91. ^ *Gv 7,53-8,11*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
92. ^ Giorgio Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, 2009.
93. ^ *Gv 21,1-25*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
94. ^ *Gv 20*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.

95. Cfr ad esempio:Brown, 2002, pp. 1235-1236, 1243, 1255-1259; Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, pp. 2509-2510, ISBN 978-88-10-82031-5; Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, pp. 2409, 2422, 2452, ISBN 88-01-10612-2; La Sacra Bibbia illustrata Vol. 4. Nuovo Testamento, Versione ufficiale CEI, Mondadori, 2010, pp. 182, 200.
96. ^ *Gv 7,53-8,11*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
97. ^ Bart Ehrman, *Sotto falso nome*, Carocci Editore, 2012, p. 225, ISBN 978-88-430-6627-8.
98. ^ Bart Ehrman, *Il Nuovo Testamento*, Carocci Editore, 2015, p. 180, ISBN 978-88-430-7821-9.
99. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, pp. 2413, 2437, ISBN 88-01-10612-2.
100. ^ Brown, 2002, pp. 1243, 1261-1262, 1264.
101. ^ *Lv20,10*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
102. ^ Bart Ehrman, *Misquoting Jesus, The story behind who changed the Bibble and why*, HarperOne, 2005, p. 64, ISBN 978-0-06-085951-0.
103. ^ *Gv21,25*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
104. ^ *Lc21,38*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
105. Bruce Metzger e Bart Ehrman, *Il testo del Nuovo Testamento*, Paideia Editrice, 2013, pp. 276-277, ISBN 978-88-394-0853-2.
106. ^ Bart Ehrman, *Gesù non l'ha mai detto - Millecinquecento anni di errori e manipolazioni nella traduzione dei vangeli*, Mondadori, 2007, pp.74-76, 95, ISBN 978-88-04-57996-0.
107. ^ Giorgio Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, 2009
108. CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: Gospel of Saint John (http://www.newadvent.org/cathen/08438a.htm#III)
109. ^ Bart Ehrman, *Prima dei vangeli*, Carocci Editore, 2017, pp. 41-42, ISBN 978-88-430-8869-0.
110. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, p. 2437, ISBN 88-01-10612-2.
111. ^ *Gv 21*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
112. ^ (**DE**) Karl August Credner, *Einleitung in Das Neue Testament*, 2011, Brossura.
113. ^ (**FR**) Frédéric GODET, *Introduction au Nouveau Testament*, 1904, Neuchâtel.
114. ^ Lagrange 1948, Hoskyns 1947, Smalley 1974
115. ^ Minear 1983, Brodie 1993, O'Day 1995
116. ^ (**IT**) Alain Marchadour, *Vangelo di Giovanni*, 2003, S. Paolo Edizioni.
117. ^ (**IT**) Ugo Grozio, *De veritate religionis Christianae*, 1632.
118. ^ La Sacra Bibbia illustrata Vol. 4. Nuovo Testamento, Versione ufficiale CEI, Mondadori, p. 208, 2010.
119. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, pp. 2413, 2475, ISBN 88-01-10612-2. (Cfr anche: Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, p. 2509, ISBN 978-88-10-82031-5 e Bart Ehrman, *Misquoting Jesus, The story behind who changed the Bibble and why*, HarperOne, pp. 61, 2005, ISBN 978-0-06-085951-0.).
120. ^ Brown, 2002, pp. 1235-1236, 1240, 1289.
121. ^ *Gv2,13-16*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
122. Brown, 2002, p. 1236.
123. ^ *Gv2,11*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
124. ^ *Gv2,23*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
125. ^ *Gv4,54*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
126. Bart Ehrman, *Il Nuovo Testamento*, Carocci Editore, 2015, p. 181, ISBN 978-88-430-7821-9.
127. ^ Bart Ehrman, *Jesus, Interrupted - Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*, HarperCollins Publishers, 2009, pp. 8-9, ISBN 978-0-06-186327-1.
128. ^ *Gv2; Gv3,1-21*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.

129. ^ *Gv3,22*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
130. ^ *Gv3,1-21*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
131. ^ Bart D. Ehrman, *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Mondadori, 2013, p. 92, ISBN 978-88-04-63232-0.
132. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, pp. 2409, 2422, ISBN 88-01-10612-2.
133. ^ *Gv 3,22*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
134. ^ *Gv 4,1-2*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
135. ^ *Gv 4,44*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
136. ^ *Gv 4,45*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
137. ^ *Gv5,2-7*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
138. ^ *Gv5,4*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
139. ^ Brown, 2002, p. 1243.
140. ^ Bibbia TOB, Nuovo Testamento Vol.3, Elle Di Ci Leumann, p. 308, 1976.
141. ^ Bart Ehrman, *Misquoting Jesus*, The story behind who changed the Bibble and why, HarperOne, 2005, pp. 98, 266, ISBN 978-0-06-085951-0.
142. ^ La Sacra Bibbia illustrata Vol. 4. Nuovo Testamento, Versione ufficiale CEI, Mondadori, p. 182, 2010.
143. ^ *Gv 5;6*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
144. ^ *Gv 5*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
145. ^ *Gv 6*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
146. ^ *Gv 4*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
147. ^ Brown, 2002, p. 1255.
148. ^ *Gv6,1-14*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
149. ^ *Gv6,22-25*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
150. ^ Brown, 2002, pp. 1255-1259.
151. ^ *Gv7,3-4*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
152. ^ *Gv2,23; Gv5,1-9*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
153. ^ Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, pp. 2509-2510, ISBN 978-88-10-82031-5.
154. ^ *Gv 11,2*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
155. ^ *Gv 12*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
156. ^ *Gv 12,36*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
157. ^ *Gv 12,37-43*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
158. ^ *Gv 12,44*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
159. ^ *Gv13,36; Gv14,4-5*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
160. ^ *Gv16,5*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
161. Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, p. 2509, ISBN 978-88-10-82031-5.
162. ^ Bart D. Ehrman, Jesus, Interrupted - Revealing the Hidden Contradictions in the Bible, HarperCollins Publishers, 2009, p. 9, ISBN 978-0-06-186327-1.
163. ^ *Gv 14,31*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
164. ^ *Gv 15;16;17*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
165. ^ Bibbia TOB, Elle Di Ci Leumann, 1997, p. 2452, ISBN 88-01-10612-2.
166. ^ La Sacra Bibbia illustrata Vol. 4. Nuovo Testamento, Versione ufficiale CEI, Mondadori, p. 200, 2010.
167. ^ *Gv 3,12-21.31-36*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
168. ^ *Gv 12,44-50*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
169. ^ *Gv 7,28*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.

170. ^ *Gv 8,14*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
171. ^ *Gv 7,34-36*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
172. ^ *Gv 8,21*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
173. ^ *Gv 20,20-31*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
174. ^ *Gv 21,24-25*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
175. ^ *Mc1,9-13; Mt4,1-11; Lc4,1-13*, su *laparola.net*..
176. ^ *Gv1,19-50; 2,1-13*, su *laparola.net*..
177. ^ Bart D. Ehrman, *Jesus, Interrupted - Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*, HarperCollins Publishers, 2009, pp. 40-41, ISBN 978-0-06-186327-1.
178. ^ *Gv3,22-24;Gv4,1-3*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
179. ^ *Mc1,14; Mt4,12*, su *laparola.net*..
180. ^ Adriana Destro e Mauro Pesce, *La morte di Gesù*, Rizzoli, 2014, pp. 104-105, ISBN 978-88-17-07429-2.
181. ^ Bart Ehrman, *Prima dei vangeli*, Carocci Editore, 2017, p. 180, ISBN 978-88-430-8869-0.
182. ^ *Gv1,35-51*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
183. ^ *Mc1,14-20; Mt4,12-22; Lc5,1-11*, su *laparola.net*..
184. ^ Augias e Pesce, p. 45.
185. ^ Bart D. Ehrman, *Gesù è davvero esistito? Un'inchiesta storica*, Mondadori, 2013,pag. 324, ISBN 978-88-04-63232-0.
186. ^ Adriana Destro e Mauro Pesce, *La morte di Gesù*, Rizzoli, 2014, p. 33, ISBN 978-88-17-07429-2.
187. ^ *Gv2,13-16*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
188. ^ *Mc11,7-17; Mt21,12-13; Lc19,45-46*, su *laparola.net*..
189. ^ *Gv19,16-18*, su *laparola.net*..
190. ^ *Mc15,20-22; Mt27,31-34; Lc23,26*, su *laparola.net*..
191. ^ Brown, 2002, pp. 877, 1285.
192. ^ Bart Ehrman, *Il vangelo del traditore*, Mondadori, 2010, pp. 216-217, ISBN 978-88-04-59690-5.
193. ^ *Gv19,25-27*, su *La Parola - La Sacra Bibbia in italiano in Internet*.
194. ^ *Mc15,40-41; Mt27,55-56; Lc23,49*, su *laparola.net*..
195. ^ Bart Ehrman, *E Gesù diventò Dio*, Nessun Dogma Editore, 2017, p. 139, ISBN 978-88-98602-36-0.
196. ^ Bibbia di Gerusalemme, EDB, 2011, p. 2569, ISBN 978-88-10-82031-5.
197. ^ *Mt26,17; Mc14,12; Lc22,7; Gv19,31*, su *laparola.net*..
198. ^ John Dominic Crossan, Who killed Jesus?, HarperOne, 1995, p. 100, ISBN 978-0-06-061480-5.
199. ^ Frammento delle *Hypotyposeis* citato da Eusebio di Cesarea (HE, VI, 14, 7). La traduzione è tratta da R. Fabris, *Giovanni*, Borla, Roma 1992, p.25.
200. ^ Benedict T. Viviano, *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians*, Academic Press Fribourg, 2007, in particolare il cap. 18:*John's Use of Matthew: Beyond Tweaking*, pp. 245-269.

Bibliografia

Commenti antichi e medievali

- Origene, *Commentario al Vangelo di Giovanni*

- Agostino d'Ippona, *Commento al vangelo di San Giovanni*
- Cirillo di Alessandria, *Commento al vangelo di Giovanni*
- Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*
- Tommaso d'Aquino, *Commento al vangelo di San Giovanni*

Studi moderni

- Charles K. Barrett, *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Paideia Editrice, Brescia 1980
- Raymond Edward Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Assisi 1979
- Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* 1941 (tr. ingl: *The Gospel of John: A Commentary*, Westminster John Knox Press, 1971)
- Xavier Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, I-IV, Cinisello Balsamo 1989-1998
- Rinaldo Fabris, *Giovanni. Traduzione e commento*, Roma 1992
- Giuseppe Ferraro, *Lo Spirito Santo nel quarto vangelo*, Roma, ed. Borla.
- Ernst Käsemann, *L'enigma del quarto vangelo - Giovanni: una comunità in conflitto con il cattolicesimo nascente?*, 1971
- Carlo Maria Martini, *Il Vangelo secondo Giovanni* nell'esperienza degli esercizi spirituali, Roma, Edizioni Borla.
- J. Mateos - J. Barreto, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico* Assisi 1982
- Rudolf Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, I-IV, Brescia 1973-1987
- Giorgio Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, I-II, Roma 1994
- Adriana Destro e Mauro Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del vangelo di Giovanni*, Bari-Roma. Laterza, 2000
- Yves Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000
- Raymond Edward Brown, Joseph A. Fitzmyer, Giuseppe Segalla, Flavio Dalla Vecchia, Roland Edmund Murphy e Marco Vironda (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, 2002, ISBN 88-399-0054-3.
- Corrado Augias e Mauro Pesce, *Inchiesta su Gesù*, Arnoldo Mondadori Editore, 2006, ISBN 978-88-04-57132-2.
- John Shelby Spong, *The Fourth Gospel: Tales of a Jewish Mystic*, HarperOne, 2012, ISBN 978-0-06-201130-5 (trad. it.: *Il quarto Vangelo. Racconti di un mistico ebreo*, Massari, 2013)

Voci correlate

- Prologo del Vangelo secondo Giovanni
- Papiro 52 e Papiro 66, le più antiche testimonianze scritte del *Vangelo secondo Giovanni*
- Vangelo dei segni, una ipotetica fonte del *Vangelo secondo Giovanni*

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni da o su ***Vangelo secondo Giovanni***

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sul ***Vangelo secondo Giovanni*** **(https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Gospel_of_John?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- (EN) *Gospel According to John*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Bibbia CEI (Conferenza Episcopale Italiana, 1971)*, su *vatican.va*.
- *Commento dettagliato tratto dal corso biblico di Antonio Schena*, su *corsobiblico.it*.
- Commento completo al vangelo di Giovanni (testo e audio - serie di 90 parti) (http://oggi.incristo.net/vangelo-di-giovanni/), Oggi in Cristo
- *Testo completo CEI 2008*, su *ebible.it*.

Controllo di autorità	LCCN (EN) n79060414 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79060414) · GND (DE) 4028700-2 (https://d-nb.info/gnd/4028700-2) · BNF (FR) cb12008265h (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12008265h) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12008265h) · J9U (EN, HE) 987007265940705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007265940705171) · NSK (HR) 000082465 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000082465)

Portale Bibbia | **Portale Cristianesimo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Vangelo_secondo_Giovanni&oldid=137608760"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 30 gen 2024 alle 12:22.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Patristica

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Con dottrina **patristica** (dal latino *pater, patris*, "padre") si intende la filosofia cristiana dei primi secoli, elaborata dai Padri della Chiesa e dagli scrittori ecclesiastici. Dopo il periodo dell'apologetica, che aveva visto gli scrittori cristiani impegnati nella difesa della loro religione dalle tesi morali e filosofiche ad essa contrarie, si giunge alla concessione ai cristiani della libertà di culto con l'editto di Milano (313): non è più necessario difendere la dottrina cristiana. Gli scrittori cristiani hanno così la possibilità di impegnarsi nell'evangelizzazione della religione e nell'indagine dei testi sacri (esegesi).

Costoro si rendono tuttavia consapevoli della sopravvivenza dei modelli ereditati dalla cultura pagana: si sentono perciò in dovere di fare i conti con il fascino che la filosofia, la retorica e la letteratura antiche continuano ad esercitare. Da qui la ricerca di un possibile dialogo (spesso sull'esempio di Origene): da un lato si cerca di interpretare il cristianesimo mediante concetti ripresi dalla filosofia greca, dall'altro si riconduce il significato di questa alla nuova religione.

La conversione di Agostino, di Benozzo Gozzoli (dalle *Storie della vita di sant'Agostino* nell'omonima Chiesa a san Gimignano, 1465)

Indice

Descrizione

Eredità

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Descrizione

La Patristica si divide generalmente in tre periodi:

- fino al 200 è dedicata alla difesa del cristianesimo contro i suoi avversari (padri Apologisti, il più noto è Giustino Martire);

- fino al 450 è il periodo in cui sorgono invece i primi grandi sistemi di filosofia cristiana (Clemente Alessandrino, Origene, Eusebio di Cesarea, Sant'Agostino);
- fino all'VIII secolo è rielaborazione delle dottrine già formulate e di formulazioni originali (Boezio).

La Patristica maggiore orientale svolse un lavoro di esegesi scritturale secondo due direttive:[1]

- la scuola di Antiochia, fondata da Luciano di Antiochia, che ricerca prevalentemente il senso letterale e storico dei Testi sacri;
- la scuola di Alessandria (diretta da Panteno, Clemente Alessandrino, Origene), che predilige il metodo allegorico e tende a costruire una visione sistematica del cristianesimo per mezzo di dottrine filosofiche greche, specialmente platoniche e neoplatoniche. Il *Didaskaleion* (Scuola catechetica di Alessandria) fu una vera università cristiana.

La Patristica maggiore occidentale è rappresentata da quattro Padri: Sant'Ambrogio, san Girolamo e Sant'Agostino, vissuti fra IV e V secolo, e san Gregorio Magno, vissuto fra VI e VII secolo.

La Patristica minore è costituita dagli apologisti, difensori della fede cristiana contro ebrei, pagani ed eretici. Si può dividere in due gruppi:

- gli apologisti greci (Aristide, Taziano il Siro, Atenagora di Atene, Giustino), che considerano la filosofia greca come una preparazione della Rivelazione cristiana;
- gli apologisti latini (Minucio Felice, Arnobio, Lattanzio, Tertulliano), che non ammettono continuità e conciliabilità fra speculazione greca e cristianesimo.

Eredità

L'eredità della patristica fu raccolta dalla scolastica. La *Catena aurea* di san Tommaso d'Aquino arrivò a citare 22 autori latini e 57 autori greci, molti dei quali all'epoca ancora sconosciuti in Occidente, raccogliendo una qualità e quantità di testi non latini senza precedenti nell'Alto Medioevo.[2]

Nel XIX secolo, Jacques Paul Migne raccolse nella *Patrologia Latina* e nella *Patrologia Graeca* tutti i testi cristiani pubblicati fino al XII secolo incluso. Il relativo contenuto è stato trasferito nel sito web *documentacatholicaomnia.eu*, liberamente consultabile.

Note

1. ^ Giuseppe Faggin, *Storia della filosofia*, vol. 1, Principato editore, Milano, 1983, pag. 201-202.
2. ^ Jean-Pierre Torrell, *Amico della verità. Vita e opere di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, 2017, p. 223, ISBN 978-88-7094-798-4.

Bibliografia

- Claudio Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, ed. Morcelliana, 2004.
- Claudio Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, ed. Bompiani, 2013.
- C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, ed. Morcelliana, 2019.

- M. Simonetti - E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, ed. EDB, 2010.

Voci correlate

- Patrologia
- Età apostolica
- Primi centri del cristianesimo
- Associazione Internazionale di Studi Patristici (AIEP - IAPS)

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **patristica (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Patristics?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *patristica*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Alberto Pincherle, *PATRISTICA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *patristica*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *patristica*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Patristica*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- Raccolta esaustiva di tutti i testi a cura di Jacques Paul Migne Patrologia Latina (http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_10_MPL.html) e Patrologia Greca (http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25-_Rerum_Conspectus_Pro_Auctoribus_Ordinatus.html) corredati di indici analitici.

Controllo di autorità	Thesaurus BNCF 11978 (https://thes.bncf.firenze.sbn.it/termine.php?id=11978) · GND (DE) 4075933-7 (https://d-nb.info/gnd/4075933-7)

Portale Cattolicesimo: accedi alle voci di Wikipedia che trattano di cattolicesimo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Patristica&oldid=136098617"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 ott 2023 alle 15:13.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Quinto Settimio Fiorente Tertulliano

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Tertulliano" rimanda qui. Se stai cercando il nome proprio di persona, vedi **Tertulliano (nome)**.*

Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, o semplicemente **Tertulliano** (in latino *Quintus Septimius Florens Tertullianus*; Cartagine, 155 circa – 230 circa), è stato uno scrittore romano, filosofo e apologeta cristiano, fra i più celebri del suo tempo. Negli ultimi anni della sua vita entrò in contatto con alcune sette ritenute eretiche, come quella riconducibile al prete Montano; per questo motivo fu l'unico antico apologeta cristiano, insieme ad Origene Adamantio, a non ottenere il titolo di Padre della Chiesa[1].

Tertulliano

Indice

Biografia

Pensiero

- Dottrina trinitaria
- La dottrina dell'anima *naturaliter* cristiana
- Il *Credo quia absurdum*
- La tecnica della *praescriptio*
- Altri aspetti del pensiero

Linguaggio

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Tertulliano nacque a Cartagine verso la metà del II secolo (intorno al 155) da genitori pagani (*patre centurione proconsulari*[2], figlio di un centurione proconsolare) e, dopo essere stato verosimilmente iniziato ai misteri di Mitra, compì gli studi di retorica e diritto nelle scuole tradizionali imparando il greco. Visse durante l'impero di Settimio Severo e Caracalla.

Dopo una giovinezza dissipata esercitò la professione di avvocato dapprima in Africa e in seguito a Roma; ritornò quindi nella città natale e probabilmente verso il 195 si convertì al cristianesimo, attratto forse dall'esempio dei martiri (Cfr. *Apol*. 50,15; *Ad Scap*. 5,4) Nel 197 scrisse la sua prima opera, *Ad nationes* («Ai pagani»).

Presi gli ordini sacerdotali, adottò posizioni religiose molto intransigenti e nel 213 aderì alla setta religiosa dei montanisti, nota proprio per la sua intransigenza e il suo fanatismo[3]. Anche nel periodo montanista, per Tertulliano la Chiesa è sempre «Madre».

Negli ultimi anni della sua vita abbandonò il gruppo per fondarne uno nuovo, quello dei tertullianisti. Quest'ultima setta era ancora esistente all'epoca di sant'Agostino, che riferisce di averla fatta rientrare nell'alveo dell'ortodossia. Le ultime notizie che si possiedono su Tertulliano risalgono al 222, quando attaccò polemicamente il pontefice romano Callisto[4]. La sua morte si data dopo il 230.

Pensiero

Tertulliano è un grande teorico e un acuto pensatore, che assume un posto di rilievo nel panorama letterario del suo tempo.

Dottrina trinitaria

È considerato un grande teologo cristiano soprattutto perché pensa ed esprime la teologia trinitaria attraverso una terminologia latina rigorosa. A lui si deve l'introduzione del termine «persona» nella teologia trinitaria.[5]

Tertulliano fu storicamente il primo scrittore ecclesiastico ad utilizzare la parola latina *trinitas* («trinità») con riferimento al Dio biblico e a definire Dio come *unam substantiam in tribus cohaerentibus* (*Adversus Praxean*, 12:7), chiamati anche *personae*, mutuando i termini di "persona" e di "sostanza" dalla metafisica stoica. In questo modo, distingueva l'unicità della sostanza divina rispetto alla pluralità delle tre persone, tra loro co-eterne e consustanziali in un piano paritetico.[6]

Tertulliano sottolineò il fatto che la processione presume la superiorità del Padre Dio rispetto al Figlio Dio e allo Spirito Santo Dio, da Lui inviati, pur non negando la loro consustanzialità e co-eternità «paritetica» dal punto di vista della sostanza. Da queste considerazioni derivò il fatto che la relazione fra il Padre Dio e il Figlio Dio non è co-eterna, bensì l'effetto della libera volontà di Dio di creare l'universo. Tertulliano elaborò un concetto di economia della salvezza, che vede la generazione del Figlio già in qualità di Salvatore e di Redentore e che assorbe il Logos all'interno del mistero trinitario.

La dottrina di Tertulliano anticipava di circa un secolo il concilio di Nicea. La sua importanza storica fu notevolmente rivalutata dalla teologia moderna. Il teologo Roger Olson lo definì come il padre della dottrina trinitaria,[7] mentre il gesuita francese Joseph Moingt, nella sua opera *Théologie trinitaire de Tertullien*[8], affermò che il *Contra Praxeam* fu il primo trattato trinitario nella storia della Chiesa.[6] La sua dottrina non fu considerata perfettamente conforme alla formula nicena. Alcuni Padri della Chiesa lo accusarono di coltivare una forma di subordinazionismo affine all'arianesimo.[6]

La dottrina dell'anima *naturaliter* cristiana

Nell'*Apologeticum*, Tertulliano afferma che l'anima «sebbene rinchiusa nel carcere del corpo [...] come dopo l'ubriachezza [...] nomina Dio con un solo nome[9]». Tali espressioni linguistiche sono, per il pensatore cartaginese, testimonianze dell'anima che – nonostante l'assenza di sovrastrutture – spontaneamente menziona Dio. Tale «scoperta», per Tertulliano, ha come obiettivo quello di dimostrare la naturalezza del sentimento religioso senza dover ricorrere alle astrusità dei filosofi.

Tertulliano dedica uno scritto apposito a tale questione, il *De testimonio animae* («La testimonianza dell'anima»). In questo piccolo libro, l'apologeta cristiano dichiara espressamente di non voler essere aiutato da chi, in precedenza, abbia, in modo artificiale, utilizzato le fonti pagane per «documentare che noi cristiani non abbiamo abbracciato alcuna dottrina nuova o mostruosa»,[10] ma suo obiettivo è andare a ricercare le fonti dell'anima nella loro purezza più originaria.

Quest'operazione, nella sua formulazione, ha un impianto di derivazione stoica, e più precisamente si rivedono echi della dottrina dell'anticipazione. Come dice Vecchiotti, «ciò che interessa di più in questa sede è l'accento messo sull'ambiente tertullianeo e il modo come questo accento è messo. Ovvero: che effettivamente il sentimento religioso costituisca un *primum* rispetto ad ogni altra determinazione. Quando questa interviene, vuol dire che essa rappresenta una «macchia» – economica o psicologica – sulla nobiltà del sentimento originario»[11].

Dunque, Tertulliano riconosce che il «concetto di Dio» (per lo più quando lo si esprime, quando lo si dice) viene fuori nel momento in cui il soggetto umano si allontana da tutti i tipi di costruzioni artificiali: e tale spontaneità è sintomo dell'intrinseca presenza della religione cristiana all'interno di ogni soggettività ed è l'indicazione fondamentale della superiorità della religione cristiana rispetto alle molteplici religioni pagane.

Il *Credo quia absurdum*

È attribuita a Tertulliano la famosa locuzione latina «credo quia absurdum».

(**LA**)	(**IT**)
«Hoc est, quod deum aestimari facit, dum aestimari non capit.»	«Questo è ciò che ci fa comprendere Dio, il fatto che non lo si può comprendere.»

(*Apologeticum*, 17, 3,)

Un'altra affermazione che si immette nel solco sin qui delineato è quella che si trova in *De carne Christi V, 4*: «*Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est*» che si traduce come «Nacque il Figlio di Dio; non è vergognoso, perché v'è da vergognarsi: e il Figlio di Dio è morto: che è del tutto credibile, poiché è del tutto incredibile».

La tecnica della *praescriptio*

Importantissima risulta storicamente e dogmaticamente la sua opera *De praescriptione haereticorum*, in cui egli giunge alla conclusione fondamentale che è inutile disputare con gli eretici sulla base della Scrittura, poiché essi continueranno a loro volta a fare lo stesso. La *regula fidei* contiene l'interpretazione autorevole

della Scrittura ed essa è trasmessa integralmente e fedelmente solo dove sussiste la successione apostolica, cioè dai vescovi legittimi, appartenenti all'unica Chiesa cattolica e ortodossa. Ruolo primaziale nella conservazione dell'autentico deposito della fede lo ha la sede vescovile di Roma.

Altri aspetti del pensiero

Alcune opere di Tertulliano (*De spectaculis*, *De virginibus velandis*, *De cultu feminarum*) sono improntate ad un estremo rigorismo morale che condanna ogni mondanità e diletto terreno come un'insidia diabolica; la donna stessa, discendente di Eva, è vista come una creatura del demonio. Tale rigorismo indusse Tertulliano ad aderire al montanismo, che predicava l'imminenza della resurrezione della carne e l'avvento del regno di Cristo, rifiutava la gerarchia della Chiesa e prescriveva una vita ascetica distaccata dal mondo.[12]

Degna di nota è la sua affermazione: «*caro salutis est cardo*»,[13] «la carne è il cardine della salvezza».

Come molti pensatori del tempo, anche Tertulliano era contrario alla pratica della contraccezione; celebre è infatti il principio da lui esposto secondo il quale: «Impedire la nascita di un bambino significa commettere un omicidio anticipato»[14].

Linguaggio

Alla fine del II secolo e all'inizio del III, Tertulliano è fra i primi scrittori cristiani in lingua latina e sicuramente uno dei primissimi teologi che scrivono in questa lingua. Usa nei suoi scritti un linguaggio specificamente tecnico preso dal gergo legale e costruisce i periodi in modo volutamente irregolare, con interrogazioni, esclamazioni, battute ad effetto, giochi di parole, anastrofe, metafore, così da rendere più incisivo il discorso. Lo stile è veemente, polemico e aspro.

L'espressione libero arbitrio è entrata nel vocabolario filosofico con Tertulliano, che per primo usò il termine «liberum arbitrium»[15] per tradurre il greco αὐτεξούσιος (autexousios) di Epitteto.[16]

Opere

Sono pervenute trenta opere teologiche e polemiche contro i pagani, contro gli avversari religiosi e contro alcuni cristiani che non condividevano le sue tesi.

Periodo cristiano (197-206)

- *Ad nationes* (197): opera in difesa del Cristianesimo contro i pagani;
- *Apologeticum* (197): una impetuosa difesa in nome della libertà di coscienza, sia contro i delitti manifesti imputati ai cristiani, sia contro i cosiddetti *crimina occulta*, come incesti, infanticidi e altre depravazioni morali pagane;
- *De testimonio animae* (198/200);
- *Adversus Iudaeos* (prima del 207): opera di polemica dottrinale contro gli Ebrei;
- *Ad martyras*: esortazione ad un gruppo di cristiani incarcerati e condannati a morte;
- *De spectaculis*: opera in cui vengono considerati immorali gli spettacoli teatrali e circensi;
- *De oratione*;
- *De patientia*;
- *De cultu feminarum*;
- *Ad uxorem*;

- *De praescriptione haereticorum*: contro i cristiani che contaminano la fede con filosofie pagane e con interpretazioni troppo libere della Bibbia;
- *Adversus Hermogenem*;
- *De baptismo*;
- *De paenitentia*.

Septimi Florensis Tertulliani Opera, 1598

Periodo influenzato dal montanismo (207-212)

- *Ad Scapulam* (212): opera indirizzata al governatore dell'Africa proconsolare che stava conducendo una campagna contro i cristiani;
- *De idolatria*: contro quelle attività economiche legate in qualche modo al paganesimo;
- *De corona*: contro il servizio militare che non poteva essere compatibile con chi si professava cristiano;
- *De exhortatione castitatis*;
- *De virginibus velandis*: opera in cui vengono fatte considerazioni sulla donna, considerata alla stregua di un essere inferiore (per esempio, secondo Tertulliano, deve apparire rigorosamente velata);
- *Adversus Marcionem*: opera contro Marcione;
- *Adversus Praxean*: opera contro Prassea, in cui si trova una prima definizione della formula trinitaria (una sola sostanza, tre Persone);
- *Adversus Valentinianos*: opera contro gli gnostici valentiniani;
- *De Scorpiace*;
- *De anima* (212): è l'opera più importante, nella quale Tertulliano rielabora anche fonti pagane;
- *De carne Christi*;
- *De resurrectione mortuorum*.

Periodo apertamente montanista (213-220)

- *De fuga in persecutione*;
- *De pallio*;
- *De ieiunio adversus Psychicos*;
- *De monogamia*;
- *De pudicitia*: contro i rapporti sessuali al di fuori del matrimonio.

Note

1. ^ I requisiti per essere definito Padre della Chiesa sono elencati in Johannes Quasten, *Patrologia*, Torino, Marietti, 1980, Vol. 1, p. 12.
2. ^ San Girolamo, *De viris illustribus*, 53.
3. ^ Battista Mondin, *Storia della teologia. Vol. 1: Epoca patristica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996, p. 144.
4. ^ Tertulliano, *Difesa del cristianesimo = Apologeticum*, a cura di Marta Sordi, Attilio Carpin, Moreno Morani, San Clemente, 2008, p. 10, ISBN 978-88-7094-691-8, OCLC 231580052.

5. ^ *Adversus Praxean*, 27, 11: «Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona Deum et hominem Iesum» («Noi osserviamo una duplice condizione, non confusa ma congiunta in una sola persona, Dio e l'uomo Gesù», trad. di G. Scarpat, Torino, SEI, 1985, p. 143).
6. Bryan M. Liftin, *Tertullian on the Trinity* (**XML**), in *Perichoresis: The Theological Journal of Emanuel University*, vol. 17, 2019, pp. 81-98, DOI:10.2478/perc-2019-0012, ISSN 2284-7308, OCLC 8125116872. URL consultato l'11 febbraio 2020.
7. ^ Roger Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999, p. 95.
8. ^ Parigi, Aubier, 1966, 4 volumi; la citazione è nel volume I, p. 53.
9. ^ Tertulliano, *Apologeticum*, 17, 5-6.
10. ^ Tertulliano, *De testimonio animae*, 1, 2.
11. ^ Icilio Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Argalia editore, 1970, p. 229.
12. ^ Luciano Perelli, *Storia della letteratura latina*, ed. Paravia, Torino, 1969, pag. 349-350.
13. ^ *De carnis resurrectione*, 8,3.
14. ^ Tertulliano, *Apologeticum*, 9,2.8.
15. ^ *De anima*, 21, 6.
16. ^ «Che cos'è, dunque, che fa l'uomo incoercibile e padrone di se stesso? (αὐτεξούσιον)» Epitteto, *Diatribe*, IV, 1, 62.

Bibliografia

Testi

- (**LA**) Tertulliano, *[Opere]*, Parisiis, apud Laurentium Sonnium, via Iacobaea, 1598.
- Tertulliano, *Opere scelte*, a cura di Caludio Moreschini, Torino, Utet, 1999. (Contiene: Gli ornamenti delle donne, Contro Marcione, la resurrezione della carne, Contro Prasssea, La pudicizia).

Studi

- René Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Parigi, Études augustiniennes, 1977 (seconda edizione ampliata, prima edizione 1962).
- Alessandro Capone, “Il problema del male in Tertulliano: l'eresia” in *Pagani e Cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III), Atti del XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 5-7 maggio 2005*, Roma 2006, pp. 489–504.
- Alessandro Capone, “Plinio il Vecchio e Tertulliano: scrittura e riscrittura”, *Auctores Nostri* 4, 2006, pp. 147–165.
- Alessandro Capone, “Osservazioni sull'ironia di Tertulliano nell'Adversus Valentinianos”, *Auctores Nostri* 4, 2006, pp. 229–242.
- Gosta Claesson, *Index Tertullianeus*, Parigi, Études augustiniennes, 1975 (3 volumi).
- Pietro Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Brescia, Morcellaiana, 2006.
- Icilio Vecchiotti, *La filosofia di Tertulliano*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Argalia editore, 1970.

- Dario Annunziata, *Temi e problemi della giurisprudenza severiana. Annotazioni su Tertulliano e Menandro*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Tertulliano**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Tertulliano**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Tertulliano**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Tertulliano (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Quintus_Septimius_Florens_Tertullianus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Tertulliano, Quinto Settimio Florente*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Mario Niccoli, *TERTULLIANO, Quinto Settimio Florenzio*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Tertulliano, Quinto Settimio Florente*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Tertulliano, Quinto Settimio Florente*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Tertulliano, Quinto Settìmio Florènte*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Robert L. Wilken, *Tertullian*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (DE) *Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- (LA) *Opere di Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, su *Musisque Deoque*.
- *Opere di Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, su *LibriVox*.
- (EN) *Quinto Settimio Fiorente Tertulliano*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Opera Omnia dal Migne Patrologia Latina*, su *documentacatholicaomnia.eu*. con indici analitici a traduzioni in francese, inglese, russo e tedesco.
- *Chronica Tertullianea et Cyprianea*, su *etudes-augustiniennes.paris-sorbonne.fr*. Bibliografia esaustiva della letteratura cristiana fino alla morte di Cipriano (258)
- *Catechesi*, su *w2.vatican.va*. di papa Benedetto XVI su Tertulliano tenuta durante l'Udienza generale di mercoledì 30 maggio 2007.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100226395 (https://viaf.org/viaf/100226395) · ISNI (EN) 0000 0001 2283 4506 (http://isni.org/isni/0000000122834506) · SBN CFIV039600 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV039600?core=autoriall) · BAV 495/52084 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_52084) · CERL cnp00396668 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396668) · LCCN (EN) n79091867 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79091867) · GND (DE) 118621386 (https://d-nb.info/gnd/118621386) · BNE (ES) XX873455 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX873455) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX873455) · BNF (FR) cb11926244w (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11926244w) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11926244w) · J9U (EN, HE) 987007290480905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=9870

	07290480905171) · NSK (HR) 000187341 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000187341) · NDL (EN, JA) 00798864 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00798864) · CONOR.SI (SL) 32882019 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/32882019)

Portale Antica Roma	**Portale Biografie**
Portale Cristianesimo	**Portale Lingua latina**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Quinto_Settimio_Fiorente_Tertulliano&oldid=136707943"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 3 dic 2023 alle 07:30.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Giustino (filosofo)

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Giustino martire" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **San Giustino**.*

Giustino, conosciuto come **Giustino martire** o **Giustino filosofo** (Flavia Neapolis, 100 – Roma, 163/167), è stato un martire cristiano, filosofo e apologeta di lingua greca e latina, autore del *Dialogo con Trifone*, della *Prima apologia dei cristiani* e della *Seconda apologia dei cristiani*. A lui dobbiamo anche la più antica descrizione del rito eucaristico.

Fu uno dei primi filosofi cristiani, e venerato come santo e Padre della Chiesa dai cattolici e dagli ortodossi. La memoria si celebra il 1º giugno.

La Chiesa Cattolica lo considera anche santo patrono dei filosofi insieme a Caterina d'Alessandria, pur non essendo nessuno dei due nel novero dei Dottori della Chiesa.

San Giustino

Icona russa di san Giustino

Padre della Chiesa e martire

Nascita	Flavia Neapolis, 100
Morte	Roma, 163/167
Venerato da	Tutte le Chiese che ammettono il culto dei santi
Santuario principale	Collegiata di San Silvestro Papa, Fabrica di Roma (VT)
Ricorrenza	1º giugno, 14 aprile (1882–1968)
Attributi	palma, libro
Patrono di	filosofi

Indice

Biografia
- Approdo al platonismo
- Conversione al cristianesimo

Opere
- La *Prima apologia dei cristiani*
- Il *Dialogo con Trifone*

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Giustino, che spesso si dichiarava in verità samaritano, visto il suo nome e il nome di suo padre - *Bacheio* - sembra piuttosto di origini latine o greche. La sua famiglia

probabilmente si era stabilita da poco in Palestina, al seguito degli eserciti romani che qualche anno prima avevano sconfitto gli Ebrei e distrutto il Tempio di Gerusalemme.

Come riferisce Giustino stesso nel *Dialogo con Trifone*, venne educato nel paganesimo ed ebbe un'ottima educazione che lo portò ad approfondire i problemi che gli stavano più a cuore, quelli riguardanti la filosofia. Racconta che la sua smania di verità lo portò a frequentare molte scuole filosofiche. Presso gli stoici non trovò giovamento, in quanto il problema di Dio, per questa filosofia, non era essenziale. Poi frequentò la scuola peripatetica, ma anche presso questi filosofi non trovò quanto cercava. Si recò presso un filosofo pitagorico che lo sollecitò dunque ad approfondire le arti della musica, dell'astronomia e della geometria. Ma Giustino, troppo concentrato nel voler raggiungere la "verità" e la "conoscenza di Dio", reputava tempo sprecato il soffermarsi su tali materie.

Iustini Philosophi et martyris Opera, 1636

Approdo al platonismo

Da ultimo frequentò una scuola platonica; un maestro di questa filosofia era da poco giunto nel suo paese e presso questa corrente filosofica trovò quanto credeva di cercare. «Le conoscenze delle realtà incorporee e la contemplazione delle Idee eccitava la mia mente...», dice Giustino. Si convinse che questo lo avrebbe portato presto alla "visione di Dio", che considerava essere lo scopo della filosofia. Decise di ritirarsi in solitudine lontano dalla città, ma in questo luogo appartato, secondo quanto racconta nel prologo del *Dialogo con Trifone*, incontra un anziano, con cui inizia un serrato dialogo, incentrato su Dio e su cosa fare della propria vita. Dopo aver dichiarato all'anziano la sua idea di Dio «Ciò che è sempre uguale a sé stesso e che è causa di esistenza per tutte le altre realtà, questo è Dio», l'anziano lo porta a ragionare su di un aspetto che forse a Giustino era sfuggito: come possono i filosofi elaborare da soli un pensiero corretto su Dio se non l'hanno né visto né udito? E porta il giovane a meditare sulle persone considerate "gradite a Dio" e dallo stesso "illuminate", i Profeti, che nel tempo avevano parlato di Dio e "profetizzato in Suo nome", in particolare la "venuta del Figlio nel mondo" e la possibilità "attraverso di Lui" di avere una "vera conoscenza del divino".[1]

Conversione al cristianesimo

Dopo questa esperienza, Giustino si converte al cristianesimo e per tutto il resto della sua vita educherà i discepoli, utilizzando gli stessi schemi usati dalle altre scuole filosofiche. Oltre a questo incontro, che fu decisivo per la sua conversione, Giustino indica anche un altro fatto che lo rinfrancava nella fede: «Infatti io stesso, che mi ritenevo soddisfatto delle dottrine di Platone, sentendo che i cristiani erano accusati ma vedendoli impavidi dinanzi alla morte ed a tutti i tormenti ritenuti terribili, mi convincevo che era impossibile che essi vivessero nel vizio e nella concupiscenza».

Giustino viaggiò molto, andò a Roma una prima volta e quando ritornò vi aprì una scuola filosofica a impronta cristiana, i suoi insegnamenti insistevano molto sui fondamenti razionali della fede cristiana. Questo approccio, molto diverso da quelli tradizionali, suscitò numerose controversie sia con gli stessi cristiani sia con alcuni filosofi, specialmente con Crescenzio il cinico.

La sua fede lo porterà a subire una morte violenta. Fu condannato a morte da Giunio Rustico che era prefetto di Roma e amico dell'imperatore Marco Aurelio, fra il 163 e il 167, con queste parole:

> «Coloro che si sono rifiutati di sacrificare agli dèi e di sottomettersi all'editto dell'imperatore, siano flagellati e condotti al supplizio della pena capitale, secondo le vigenti leggi.»

Di questo processo esiste ancora il verbale: *Martyrium SS.Justini et sociorum VI*. Giustino venne decapitato assieme a sei dei suoi discepoli, Caritone e sua sorella Carito, Evelpisto di Cappadocia, Gerace di Frigia (schiavo della corte imperiale), Peone e Liberiano.

Le sue reliquie furono traslate da Roma il 22 settembre 1791, e si trovano attualmente sotto l'altare maggiore della Collegiata di San Silvestro Papa a Fabrica di Roma, in provincia di Viterbo.[2]

Giustino fu il primo di una serie di autori cristiani che intravide in Eraclito, Socrate, Platone e negli stoici degli autori precristiani, precursori del Cristo e da esso ispirati.[3] Anche lo Spirito Santo è identificato con Dio stesso. A suo avviso, la nozione trinitaria fu introdotta già dal platonismo.[4]

A Giustino si deve la più antica descrizione della liturgia eucaristica. Egli fu il primo ad utilizzare la terminologia filosofica nel pensiero cristiano ed a tentare di conciliare fede e ragione. Si schierò duramente contro la religione pagana ed i suoi miti mentre privilegiò l'incontro con il pensiero filosofico.

La figura di Giustino attrasse l'attenzione di Lev Tolstoj il quale nel 1874 dedicò al santo cristiano una breve agiografia, *Vita e passione di Giustino filosofo martire*[5].

Opere

- *Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano 1988.
- *Le due apologie*, Edizioni Paoline, Milano 2004.
- (LA) *[Opere]*, Parisiis, apud Carolum Morellum typographum regium, via Iacobaea ad insigne Fontis, 1636.

Il *Dialogo con Trifone*, la *Prima apologia dei cristiani* e la *Seconda apologia dei cristiani*, ci sono pervenute in un manoscritto del 1364, conservato a Parigi.[6]

La *Prima apologia dei cristiani*

> «Io, Giustino, di Prisco, figlio di Baccheio, nativi di Flavia Neapoli, città della Siria di Palestina, ho composto questo discorso e questa supplica, in difesa degli uomini di ogni stirpe ingiustamente odiati e perseguitati, io che sono uno di loro.»
>
> (*Apologia Prima*, I, 2 (http://www.monasterovirtuale.it/home/la-patristica/s.-giustino-apologia-prima.html))

La *Prima apologia dei cristiani* è indirizzata all'imperatore Antonino Pio e al Senato romano. In essa compare un tema che sarà ampiamente sviluppato dall'apologetica cristiana, cioè la critica della prassi diffusa presso i tribunali romani, per la quale il solo fatto di appartenere alla religione cristiana era motivo sufficiente di condanna.

Giustino inoltre polemizza con i pagani riguardo ad alcune contraddizioni interne alla società romana, per esempio fa notare come, mentre i cristiani sono condannati a morte perché ritenuti atei, vari filosofi greci e latini sostengono apertamente l'ateismo senza conseguenze.

Interessante, poi, è il fatto che Giustino citi abbondantemente vari brani dei vangeli sinottici per esporre le dottrine cristiane; ancor più notevoli sono i tentativi dell'apologeta per convincere i pagani della verità del Cristianesimo attraverso le citazioni di autori classici sia di filosofia (come Socrate e Platone) che di mitologia (come Omero e la Sibilla) che vengono accostati a brani dei vangeli o dell'Antico Testamento.

> «Sia la Sibilla sia Istaspe profetarono la distruzione, attraverso il fuoco, di ciò che è corruttibile.
>
> I filosofi chiamati Stoici insegnano che anche Dio stesso si dissolve nel fuoco, ed affermano che il mondo, dopo una trasformazione, risorgerà. [...]
>
> Se dunque noi sosteniamo alcune teorie simili ai poeti ed ai filosofi da voi onorati [...] perché siamo ingiustamente odiati più di tutti?
>
> Quando diciamo che tutto è stato ordinato e prodotto da Dio, sembreremo sostenere una dottrina di Platone; quando parliamo di distruzione nel fuoco, quella degli Stoici; quando diciamo che le anime degli iniqui sono punite mantenendo la sensibilità anche dopo la morte, e che le anime dei buoni, liberate dalle pene, vivono felici, sembreremo sostenere le stesse teorie di poeti e di filosofi [...]
>
> Quando noi diciamo che il Logos, che è il primogenito di Dio,[7] Gesù Cristo il nostro Maestro, è stato generato senza connubio, e che è stato crocifisso ed è morto e, risorto, è salito al cielo, non portiamo alcuna novità rispetto a quelli che, presso di voi, sono chiamati figli di Zeus.
>
> Voi sapete infatti di quanti figli di Zeus parlino gli scrittori onorati da voi: Ermete, il Logos [...]; Asclepio, che [...] ascese al cielo; Dioniso, che fu dilaniato; Eracle, che si gettò nel fuoco [...] e Bellerofonte, che di tra gli uomini ascese con il cavallo Pegaso.
>
> Se poi, come abbiamo affermato sopra, noi affermiamo che Egli è stato generato da Dio come Logos di Dio stesso, in modo speciale e fuori dalla normale generazione, questa concezione è comune alla vostra, quando dite che Ermete è il Logos messaggero di Zeus.
>
> Se poi qualcuno ci rimproverasse il fatto che Egli fu crocifisso anche questo è comune ai figli di Zeus annoverati prima, i quali, secondo voi, furono soggetti a sofferenze. [...]
>
> Se poi diciamo che è stato generato da una vergine, anche questo sia per voi un elemento comune con Perseo.
>
> Quando affermiamo che Egli ha risanato zoppi e paralitici ed infelici dalla nascita, e che ha resuscitato dei morti, anche in queste affermazioni appariremo concordare con le azioni che la tradizione attribuisce ad Asclepio.»
>
> (*Apologia Prima*, XX-XXII (http://www.monasterovirtuale.it/home/la-patristica/s.-giustino-apologia-prima/dal-par.-xvii.html))

L'opera si conclude con una petizione che contiene una lettera dell'imperatore Adriano,[8] la quale serve a Giustino per mostrare come anche un'autorità imperiale era del parere di giudicare i cristiani in base alle loro azioni e non in base a dei pregiudizi; ed una lettera dell'Imperatore Marco Aurelio e del "Miracolo della pioggia" durante le guerre marcomanniche.[9]

Uno studio recente di G.Biondi, *Il Logos sarkopoietheis secondo Giustino*, in Id., *Basilide. La filosofia del Dio inesistente*, Roma 2005, pp.272-278[10] ha evidenziato che Giustino in questa *Apologia* fu condizionato dalle dottrine gnostiche, a cui aveva già dedicato un'opera specifica, e che inserì perciò la concezione di Cristo come di un *Logos sarkopoietheis*, fattosi carne, ammettendo la sua coesistenza (*synousia*) con Dio; lo stesso studio ha posto in luce come Giustino non documentasse la conoscenza del *Vangelo secondo Giovanni* e differisse da esso in quanto l'essersi "fatto carne" (*sarkopoietheis*) non coincidesse con il "divenire carne" (*sarx genesthai*) proprio dell'Incarnazione.

Il *Dialogo con Trifone*

> «La filosofia in effetti è il più grande dei beni e il più prezioso agli occhi di Dio, l'unico che a lui ci conduce e a lui ci unisce, e sono davvero uomini di Dio coloro che han volto l'animo alla filosofia [...]»
>
> (*Dialogo con Trifone*[11])

Oltre alle già citate *Prima apologia dei cristiani* (greco Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνῖνον τὸν Εὐσεβῆ; latino Apologia prima pro Christianis ad Antoninum Pium) e *Seconda apologia dei cristiani* (greco Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ρωμαίων σύγκλητον, latino Apologia secunda pro Christianis ad Senatum Romanum), Giustino scrisse il *Dialogo con Trifone* (greco Πρὸς τρυφῶνα Ἰουδαῖον διάλογος, latino Cum Tryphone Judueo Dialogus), opera dedicata a un certo Marco Pompeo. Il tema è il confronto con il giudaismo, con il quale i cristiani avevano in comune l'Antico Testamento, un terreno utile per un dialogo. Si tratta di un dibattito che si svolge ad Efeso nell'arco di due giorni e vede protagonisti Giustino e Trifone, nel quale è stata individuata da alcuni storici la personalità di un rabbino realmente esistito. Lo scopo di questo dialogo è mostrare la verità del cristianesimo, rispondendo alle principali obiezioni mosse dagli ambienti giudaici. In particolare, Giustino vuole dimostrare che il culto di Gesù non mette in discussione il monoteismo e che le profezie descritte nell'Antico Testamento si siano avverate con l'avvento di Cristo. Il dialogo assume toni sempre rispettosi e amichevoli e non si conclude, com'era consuetudine per gli scritti cristiani, con la richiesta da parte del giudeo del battesimo. A tal proposito, alcuni studiosi si sono chiesti se effettivamente le motivazioni portate avanti da Giustino in questo dialogo fossero valide a convertire un giudeo. Sembra piuttosto verosimile, invece, che quest'opera sia una risposta di Giustino ai dubbi che i cristiani stessi del tempo nutrivano verso la loro fede.

L'opera presenta anche un prologo, in cui Giustino racconta di un suo incontro con un vecchio saggio che lo introdusse al cristianesimo.[12] Giustino lo interroga tra l'altro sulla dottrina, da lui professata, della trasmigrazione delle anime anche dentro corpi animali, esposta nel *Timeo* platonico. L'interlocutore gli risponde che una tale possibilità non avrebbe senso, perché non darebbe nessuna reminiscenza delle colpe passate e quindi neppure la capacità di pentirsi.[13] In secondo luogo, il vegliardo passa a confutare la dottrina dell'immortalità dell'anima.[14]

Note

1. ^ Philippe Bobichon, "Filiation divine du Christ et filiation divine des chrétiens dans les écrits

de Justin Martyr" in P. de Navascués Benlloch, M. Crespo Losada, A. Sáez Gutiérrez (dir.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, vol. III, Madrid, 2011, pp. 337-378 online (https://www.academia.edu/7279912/_Filiation_divine_du_Christ_et_filiation_divine_des_chr%C3%A9tiens_dans_les_%C3%A9crits_de_Justin_Martyr_Como_se_integra_el_tema_de_la_filiaci%C3%B3n_en_la_obra_y_en_el_pensamiento_de_Justino_)

2. ^ *La reliquia di San Giustino Martire* (**PDF**), su *parrocchiafabrica.it*.
3. ^ Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, BUR saggi, p.17, OCLC 1088865057
4. ^ Giuseppe Girgenti, *Giustino Martire: il primo cristiano platonico : con in appendice "Atti del martirio di San Giustino"*, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, Platonismo e filosofia patristica, n. 7, Milano, Vita e pensiero, 1995, p. 108, OCLC 1014519733. URL consultato il 19 novembre 2020.
5. ^ Lev Tolstoj, «Vita e passione di Giustino filosofo martire». In: Lev Tolstòj, *Tutti i racconti*, a cura di Igor Sibaldi, Milano: Mondadori, Vol. I, pp. 808-810, Collana I Meridiani, III ed., aprile 1998, ISBN 88-04-34454-7
6. ^ Philippe Bobichon, "Œuvres de Justin Martyr : Le manuscrit de Londres (Musei Britannici Loan 36/13) apographon du manuscrit de Paris (Parisinus Graecus 450)", *Scriptorium* 57/2 (2004), pp. 157-172 art. online (https://www.academia.edu/7279802/_%C5%92uvres_de_Justin_Martyr_Le_manuscrit_de_Londres_Musei_Britannici_Loan_36_13_apographon_du_manuscrit_de_Paris_Parisinus_Graecus_450_Scriptorium_57_2_2004_p_157_172)
7. ^ Francesco Barbaro, *Apologia seconda di S. Giustino filosofo e martire in favor de' Cristiani al Senato romano traduzione dal greco nell'italiano pubblicata in occasione che mette fine alla sua quaresimale predicazione l'anno 1814.*, Treviso, Tipografia Trento, 1812, p. 29. URL consultato il 19 novembre 2020. Citazione. *Essendo manifesto da tutte l'opere di san Giustino, ch'egli ben sapeva e confessava l'equalità del Verbo col Padre*...
8. ^ (**EN**) Lettera di Adriano (http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.lxix.html).
9. ^ (**EN**) Lettera di Marco Aurelio al Senato (http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.viii.ii.lxxi.html).
10. ^ *Cfr. G.Biondi, Il Logos sarkopoietheis secondo Giustino, in Id., Basilide. La filosofia del Dio inesistente, Roma 2005, pp.272-278.*.
11. ^ Cit. in Jacques Liébaert, Michel Spanneut, Antonio Zani, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1998, p. 47. ISBN 88-399-0101-9.
12. ^ Giuseppe Visonà, introduzione a Saint Justin, *Dialogo con Trifone*, Paoline, 1988.
13. ^ Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, BUR Rizzoli.Saggi, n. 5, 6ª edizione, Milano, BUR Rizzoli, marzo 2019, pp. 14,12, OCLC 1088865057.
14. ^ Giuseppe Girgenti, *Giustino Martire: il primo cristiano platonico*, Vita e Pensiero, 1995, p. 124.

Bibliografia

- Mario Niccoli, *GIUSTINO, santo*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- Arthur J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden, Brill, 1967.
- Philippe Bobichon, *Dialogue avec Tryphon, édition critique*. Editions universitaires de Fribourg, 2003, Vol. I: Introduction, Texte grec, Traduction (https://www.academia.edu/7280008/JUSTIN_MARTYR_Dialogue_avec_Tryphon_Dialogue_with_Trypho_%C3%A9dition_critique_VOLUME_I_Introduction_Texte_grec_Traduction_Coll_Paradosis_%C3%A9ditions_universitaires_de_Fribourg_Suisse_no_47_1_2003_563_pages) ; Vol. II: Commentaires, Appendices, Indices (https://www.academia.edu/7280015/JUSTIN_MARTYR_Dialogue_avec_Tryphon_Dialogue_with_Trypho_%C3%A9dition_critique_VOLUME_II_Commentaires_Appendices_Indices_Collection_Paradosis_%C3%A9ditions_universitaires_de_Fribourg_Suisse_n_47_2_2003_562_pages)

- Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques a la fin du XIV siècle*, Payot, Paris 1952 (trad. it. *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Scandicci 1997).
- Johannes Quasten. *Patrologia*, Marietti, 1987, vol. I, pagine 175-194.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giustino**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giustino**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giustino (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Justin_the_Philosopher?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Giustino, santo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- *Giustino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Giustino (santo)*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) *St. Justin Martyr*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Giustino*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Giustino* / *Giustino (altra versione)* / *Giustino (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Giustino*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Audiolibri di Giustino* / *Giustino (altra versione)* / *Giustino (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Giustino*, su *Goodreads*.
- (**EN**) *Giustino*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Giustino*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- *Apologia Prima*, su *monasterovirtuale.it*. URL consultato il 14 agosto 2017 (archiviato dall'url originale il 14 agosto 2017).
- *Apologia Seconda*, su *monasterovirtuale.it*. URL consultato il 14 agosto 2017 (archiviato dall'url originale il 14 agosto 2017).
- *Santi Caritone e compagni, discepoli di san Giustino*, in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi*, santiebeati.it.
- *Catechesi*, su *w2.vatican.va*. di papa Benedetto XVI su Giustino tenuta durante l'Udienza generale di mercoledì 21 marzo 2007
- *Opera Omnia dal Migne Patrologia Graeca con indici analitici e traduzioni (EN, IT, PT)*, su *documentacatholicaomnia.eu*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 88878069 (https://viaf.org/viaf/88878069) · ISNI (**EN**) 0000 0000 6170 7238 (http://isni.org/isni/0000000061707238) · SBN CFIV023991 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV023991?core=autoriall) · BAV 495/15226 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_15226) · CERL cnp01317578 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01317578) · LCCN (**EN**) n80089626 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80089626) · GND (**DE**) 118714341 (https://d-nb.info/gnd/118714341) · BNE (**ES**) XX1056724 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1056724) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1056724) · BNF (**FR**) cb11909273s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11909273s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11909273s) · J9U (**EN**, **HE**) 987007300044605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007300044605171) · NSK (**HR**) 000219284 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_ba

	se=nsk10&doc_number=000219284) · CONOR.SI (SL) 120480867 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/120480867) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80089626 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80089626)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giustino_(filosofo)&oldid=134332449"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 6 lug 2023 alle 00:13.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Gregorio di Nissa

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Gregorio di Nissa, noto anche come **Gregorio Nisseno** (Cesarea in Cappadocia, 335 – Nissa, 395 circa), è stato un vescovo e teologo greco antico; venerato dalle Chiese cristiane, è uno dei Padri cappadoci. La Chiesa cattolica lo riconosce come Padre della Chiesa.

San Gregorio di Nissa

San Gregorio di Nissa: affresco nella chiesa di Chora, ora moschea, a Istanbul

Vescovo, teologo e Padre della Chiesa

Nascita	335[1]
Morte	395 circa
Venerato da	Tutte le Chiese che ammettono il culto dei santi
Ricorrenza	10 gennaio[2]

Indice

Biografia

Opere
- Trattati teologici
- Opere esegetiche
- Discorsi
- Opere ascetiche
- Epistolario

Note

Bibliografia
- Traduzioni italiane
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Si hanno poche informazioni circa la vita di Gregorio di Nissa, poiché il teologo fu sostanzialmente ignorato dagli storici del V secolo e il suo epistolario è di dimensioni drasticamente inferiori rispetto a quelli di Gregorio nazianzieno e di san Basilio. Inoltre, diversamente da quest'ultimo, in occasione della sua morte non fu composto alcun panegirico, un genere letterario che generalmente rappresenta una fonte ricca di notizie biografiche.[3]

È noto che fu istruito dal fratello, san Basilio Magno, che gli diede una formazione religiosa.

Per un'improvvisa crisi spirituale, Gregorio decise di passare allo studio della retorica e di non consacrarsi. Successivamente si fece monaco nel monastero di Basilio.

Nel 371 divenne vescovo della città di Nissa (da cui prese l'epiteto di "Nisseno").

Avversario degli ariani, fu vittima delle persecuzioni dell'imperatore ariano Valente e dovette lasciare Nissa nel 376. Ritornatovi nel 379, divenne massimo difensore dell'ortodossia cattolica a sostegno dell'imperatore Teodosio I, che lo proclamò «difensore della fede».

Opere

Gregorio Nisseno, pur essendo il più giovane dei "Padri Cappadoci", è quello che più coerentemente ed organicamente opera un'assimilazione filosofica della letteratura pagana alla fede cristiana, improntando le sue opere all'affermazione del valore paideutico che la letteratura classica ha per instradare l'anima alla virtù.

Se è un merito questo suo atteggiamento "classicistico", gli manca però una robusta personalità che, come per Basilio e Gregorio Nazianzeno, sostenga la speculazione teologica. Il Nisseno è di certo un ottimo dialettico e speculatore e riprende in maniera organica e sistematica la dottrina trinitaria e teologica di Origene, innestandola sul tronco neoplatonico, ma non ha una capacità di trascinare il lettore, nonostante numerosi artifici retorici.

Trattati teologici

Discorsi confutatori contro Eunomio
: Si tratta di quattro trattati composti in tempi diversi che proseguono la polemica basiliana e l'arricchiscono con alte speculazioni ed argomentazioni. I trattati I-II (380 ca.) sono un attacco alla confutazione che l'ariano Eunomio: aveva fatto delle critiche mossegli da Basilio; il trattato III (381-383), diviso poi in 10 libri, è un nuovo attacco ad Eunomio. Un posto a sé doveva avere il trattato IV, poi unito agli altri nei manoscritti, che critica la professione di fede che Eunomio aveva presentato nel 383 all'imperatore Teodosio.

Confutazione
: Contro l'eresia di Apollinare di Laodicea, Gregorio difende la perfetta unione delle nature umana e divina nel Cristo.

Ad Ablabio, sul fatto che non esistono tre dei
: In questo trattato, il Nisseno torna sul problema trinitario, distinguendo la Trinità da una concezione di essa che vede le tre persone divine come entità distinte.

Contro il fato
: Difesa del libero arbitrio, in opposizione alle dottrine fatalistiche, secondo le quali ogni azione umana è determinata da leggi astrali, alle quali nessuno potrebbe sottrarsi.

Su anima e resurrezione
: Non polemico, è un dialogo che imita la struttura del Fedone di Platone, da cui Gregorio riprende l'ambientazione, posta sul letto di morte della sorella Macrina, e la dottrina dell'eros come purificazione graduale dell'anima fino alla conoscenza di Dio, dopo una prima catarsi data all'anima dal battesimo ed al corpo dall'eucaristia.

Grande discorso catechetico

Steso intorno al 385, è un trattato di teologia sistematica in cui il Nisseno, ispirandosi ad Origene, presenta i principali dogmi cristiani e li difende contro i pagani, i giudei e gli eretici, dandone una coerente sistemazione dottrinaria.

Opere esegetiche

Sulla creazione dell'uomo, Apologia sull'Hexahemeron

Completando l'opera del fratello Basilio, che mancava volutamente dell'interpretazione sulla creazione dell'uomo, Gregorio cerca di continuare l'allegorismo mistico di Basilio attingendo allo stesso metodo di usare la filosofia stoica e neoplatonica per l'esegesi biblica.

Contemplazione sulla vita di Mosè

più che un'opera esegetica, questo trattato, composto forse intorno al 392, riprende l'allegorismo di Filone giudeo nel considerare la vita del grande legislatore ebreo come allegoria del progresso dell'anima verso la compartecipazione del divino, con una trasparente derivazione anche dalla teoria dell'amore di Platone.

Discorsi

Omelie sul Cantico dei Cantici

Del 390, sono 15 sermoni ispirati all'interpretazione allegorica che già Origene aveva offerto del libro veterotestamentario, ma aggiungendo che la sposa del Cantico non è solo la Chiesa, ma anche l'anima che tramite la filosofia può congiungersi a Dio.

Omelie sull'Ecclesiaste

In numero di 8, commentano il libro sapienziale dell'Antico Testamento.

Sermoni liturgici, panegirici, sermoni morali

In linea con l'attività di Basilio, il Nisseno tratta nelle sue omelie non solo delle più grandi festività cristiane, risalendo al significato più profondo, ma si occupa anche di panegirici di santi ed orazioni funebri, tra cui quella per il fratello, ed attacca la decadenza morale dell'epoca. Ma a Gregorio manca la robusta fibra umana e pratica di Basilio, sicché i suoi discorsi sono più che altro elaborate esercitazioni retoriche.

Opere ascetiche

Sulla verginità

È il più antico scritto del Nisseno (371), giunto in due redazioni che testimoniano il lavoro di rimaneggiamento da parte dell'autore. L'autore, in linea con la vita monastica basiliana, esalta l'ascetismo come mezzo principale per giungere alla visione mistica di Dio.

Sull'istituto cristiano

Trattato tardo (390 ca.), tende a favorire, come il precedente, la vita contemplativa vista come naturale prosecuzione cristiana della vita "teoretica" dei filosofi pagani, secondo una visuale stoica e neoplatonica.

Vita di Macrina

Quasi un'esemplificazione delle affermazioni dell'autore, è una biografia mistica ed apologetica della sorella di Gregorio e Basilio che, consacratasi al monachesimo, viene proposta come modello di virtù ascetica.

ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ
ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΓΡΗ-
ΓΟΡΙΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ
Νύσσης περὶ παρθενίας.
D. PATRIS GREGORII
NYSSENI ANTISTITIS DE
VIRGINITATE LIBER:
Græcè & Latinè nunc primùm editus, Interprete
IOHANNE LEVINIO CANDENSI.
Addita sunt ad calcem Notæ, eodem auctore, quibus partim emendationem ratio redditur, partim loca quædam illustrantur.
ANTVERPIAE,
Ex officina Christophori Plantini,
Architypographi Regij.
M D LXXIIII.
De virginitate

Epistolario

Composto da 30 lettere, mostra come anche Gregorio avesse una profonda conoscenza dello stile epistolare e i suoi intensi rapporti con Libanio, come già aveva mostrato Basilio.

Note

1. ^ Grégoire de Nysse <saint> (https://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/record.pl?rid=cnp01875630)
2. ^ *San Gregorio di Nissa*, su *santiebeati.it*, Santi, beati e testimoni. URL consultato il 1º agosto 2013.
3. ^ (**EN**) A. Radde-Gallwitz, *Gregory on Gregory: Catechetical Oration 38* (**PDF**), in Markus Vinzent (a cura di), *Studia Patristica*, Volume - XCV: Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015, 21: The Fourth Century; Cappadocian Writers, Lovanio, Parigi, Bristol, Peeters Publishers, 2017, ISBN 978-90-429-3591-4, OCLC 1046093690 (archiviato il 23 giugno 2021).

Bibliografia

Traduzioni italiane

- *La vita di Mosè*, Testo greco a fronte, a cura di Manlio Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1984.
- *Sull'anima e la resurrezione*, Testo greco a fronte, a cura di Iliaria Ramelli, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2007.
- *Opere dogmatiche*, Testo greco a fronte, a cura di Claudo Moreschini, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2014.

Studi

- (**FR**) Paul Canart, *Recentissimus, non deterrimus: le texte de la lettre 2e de Gregoire de Nysse dans la copie d'Alvise Lollino (cod. Vaticanus gr. 1759)*, in *Zetesis: album amicorum: door vrienden en collegas aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, pp. 717-731, SBN IT\ICCU\UFI\0302468.
- Walther Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano, Vita e Pensiero, 1993.
- Lucas Francisco Mateo-Seco, Giulio Maspero (a cura di), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma, Città Nuova, 2007.
- Claudio Moreschini, *I Padri Cappadoci: storia, letteratura, teologia*, Roma, Città Nuova, 2008.
- Salvatore Taranto, *Gregorio di Nissa: un contributo alla storia dell'interpretazione*, Brescia, Morcelliana, 2009.

- Giulio Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Roma, Città Nuova, 2013.

Voci correlate

- Padri Cappadoci

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Gregorio di Nissa**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Gregorio di Nissa**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Gregorio di Nissa (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Gregory_of_Nyssa?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Alberto Pincherle, *GREGORIO di Nissa, santo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1933.
- *Gregorio di Nissa (o G. Nisseno)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Edward R. Hardy, *Saint Gregory of Nyssa*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Gregorio di Nissa*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Gregorio di Nissa*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Gregorio di Nissa*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Gregorio di Nissa* / *Gregorio di Nissa (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Gregorio di Nissa*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Gregorio di Nissa*, su *LibriVox*.
- (EN) *Gregorio di Nissa*, su *Goodreads*.
- (EN) *Gregorio di Nissa*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Gregorio di Nissa*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- *Gregory of Nyssa (c. 335—c. 395 C.E.)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Opera Omnia dal Migne Patrologia Graeca con indici analitici e traduzione (EN, IT, PT)*, su *documentacatholicaomnia.eu*.
- Gregorio da Nissa, *Tou en agiois patros emon Gregoriou episkopou Nusses Peri parthenias. D. patris Gregorii Nysseni antistitis De virginitate liber*, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini, architypographi regij, 1574.
- *Cathechesi*, su *w2.vatican.va*. di papa Benedetto XVI su Gregorio di Nissa in occasione dell'udienza generale del 29 agosto 2007.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 103646160 (https://viaf.org/viaf/103646160) · ISNI (EN) 0000 0004 6356 6167 (http://isni.org/isni/0000000463566167) · SBN CFIV019102 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV019102?core=autoriall) · BAV 495/54032 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_54032) · CERL cnp01875630 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01875630) · LCCN (EN) n79021401 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79021401) · GND (DE) 118541919 (https://d-nb.info/gnd/118541919) · BNE

	(ES) XX1721974 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1721974) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1721974) · BNF (FR) cb11905837m (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11905837m) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11905837m) · J9U (EN, HE) 987007262057205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007262057205171) · NSK (HR) 000172150 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000172150) · NDL (EN, JA) 00467561 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00467561) · CONOR.SI (SL) 51001699 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/51001699)

Portale Antica Roma	**Portale Biografie**
Portale Bisanzio	**Portale Cristianesimo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Gregorio_di_Nissa&oldid=135466844"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 set 2023 alle 09:04.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

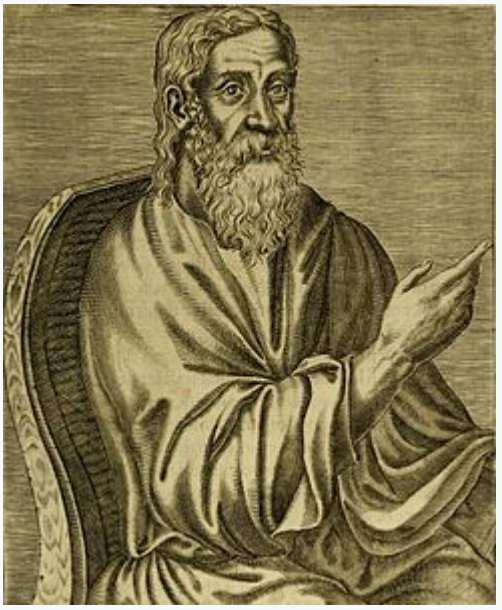
WIKIPEDIA

Clemente Alessandrino

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Clemente d'Alessandria, meglio conosciuto come **Clemente Alessandrino** (Grecia, 150 circa – Palestina, 213-215 circa), è stato un teologo, filosofo, apologeta e scrittore cristiano greco antico del II secolo.

Clemente Alessandrino



Teologo, apologeta e Padre della Chiesa

Nascita	Grecia, 150 circa
Morte	Palestina, 215 circa
Venerato da	Chiese cattolica e ortodossa
Ricorrenza	4 dicembre

Indice

Biografia

Retaggio clementino

La dottrina

Opere

- "Protrettico" (*Protreptikos pros Ellenas*)
- "Pedagogo" (*Paidagogos*)
- "Miscellanea" (*Stromateis*)
- "Disposizioni" (*Hypotyposeis*)
- "Quale ricco si può salvare?" (*Tis ho sozomenos plousios*)
- "Lettera di Mar Saba"

Note

Bibliografia

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Clemente nacque presumibilmente in Grecia intorno al 150. In età adulta si convertì al Cristianesimo. Dopo essersi convertito viaggiò di luogo in luogo alla ricerca di un'istruzione sempre migliore, legandosi di volta in volta a nuovi maestri: un greco della Ionia, un greco della Magna Grecia e un terzo maestro della Siria. Dopo tutti questi si rivolse ad un egiziano, ad un assiro, e ad un ebreo convertito. Infine, intorno al 180, presso la scuola di teologia di Alessandria d'Egitto (*Didaskaleion*), incontrò il filosofo Panteno (che egli nominò *vera ape sicula*) e nei suoi insegnamenti "trovò la pace".

Clemente prima assistette e poi succedette a Panteno stesso nella direzione della scuola (nel 190 circa), quando Panteno venne inviato dal patriarca Demetrio di Alessandria come missionario in India. Prima della sua nomina a direttore della scuola, comunque, Clemente era già noto come scrittore cristiano. Fu probabilmente in questo periodo che compose diverse opere: l'"Esortazione ai greci" (*Protreptikos pros*

Ellenas), le "Disposizioni" (*Hypotyposeis*), la "Miscellanea" (*Stromateis*) ed il "Pedagogo" (*Paidagogos*). Sotto la sua guida, dal 190 circa al 202, la Scuola alessandrina divenne molto nota. Vi si formarono teologi in seguito famosi come Origene che gli fu successore alla guida della stessa[1].

Clemente non terminò la sua vita ad Alessandria poiché la Persecuzione di Settimio Severo si abbatté sull'Egitto nell'anno 202 e colpì in maniera particolarmente dura i catecumeni e le scuole da essi frequentate[2]. Nei primi due libri degli "Stromati", scritti proprio in questo periodo, si trova più di un riferimento alla persecuzione. La sua fuga da Alessandria fu probabilmente influenzata anche dall'azione accentratrice che il già citato Demetrio stava attuando contro le cosiddette «chiese domestiche», gruppi ristretti e autonomi spesso identificabili anche con una singola famiglia guidata da un presbitero di fiducia, ambiente questo in cui Clemente sembrava trovarsi a proprio agio.[3]

Poco tempo dopo si trovò a Cesarea marittima, ospite dell'amico ed ex alunno Alessandro, ora vescovo di Gerusalemme. La persecuzione era comunque crudele anche in quel luogo e Clemente adempì ad un voto d'amore: dopo che Alessandro fu imprigionato per la sua fede in Cristo, Clemente si prese cura della Chiesa di Cesarea al suo posto, ne fortificò i fedeli, e fu addirittura capace di fare nuove conversioni. Tali avvenimenti vengono narrati in una lettera scritta nel 211 o 212 da Alessandro per congratularsi con la Chiesa di Antiochia per l'elezione Asclepiade alla guida della diocesi[4]. Nei suoi ultimi anni di vita, Clemente prese parte anche alla controversia pasquale (cosiddetta «questione quartodecimana»).

Retaggio clementino

Clemente non ebbe grande influenza nello sviluppo della teologia, se non la sua influenza personale sul giovane Origene. Le sue opere furono copiate di quando in quando, come da Sant'Ippolito di Roma nel suo *Chronicon*, da Arnobio e da Teodoreto di Cirro. San Girolamo ne ammirava la cultura, mentre Papa Gelasio I, nel catalogo attribuitogli, menzionava le sue opere, ma aggiungeva, "non devono in nessun caso essere accettate". Fozio I di Costantinopoli nel *Bibliotheca* biasimava una serie di errori dedotta dai suoi scritti, ma mostrava una propensione benevola verso Clemente, che, nella storia, era stato ridimensionato dalla grandiosità del suo allievo Origene, che gli succedette alla guida della Scuola di Alessandria. Fino al XVII secolo, Clemente fu venerato come santo, il suo nome veniva citato nei martirologi, e la sua festa ricorreva il 4 dicembre.

Ma quando il Martirologio Romano fu riformato da Papa Clemente VIII, dietro consiglio del cardinale Cesare Baronio, il suo nome fu eliminato dal calendario. Papa Benedetto XIV ratificò la decisione del suo predecessore per il fatto che la vita Clemente era poco conosciuta, che non ebbe mai un culto pubblico all'interno della Chiesa e che alcune delle sue dottrine erano, se non errate, almeno sospette. Malgrado ciò Papa Benedetto XVI, nell'udienza generale tenuta in piazza San Pietro il 18 aprile 2007, ne ha illustrato il pensiero, quale grande teologo della Chiesa antica[5]. In tempi più recenti il favore nei confronti di Clemente si è accresciuto, vuoi per il suo affascinante stile letterario, vuoi per il suo attraente candore, vuoi per lo spirito coraggioso che lo rese un pioniere della teologia o per la sua inclinazione verso le speculazioni filosofiche.

Il suo spirito era già moderno, inoltre, per l'epoca, era insolitamente colto: aveva una conoscenza completa dell'intera letteratura biblica e cristiana, delle opere sia ortodosse che eretiche; era versato nelle lettere ed aveva una eccellente conoscenza dei poeti e dei filosofi pagani, che amava citare e dei quali ha preservato un gran numero di frammenti di opere perdute. La mole di avvenimenti e citazioni raccolta e assemblata nelle sue opere è un evento eccezionale per l'antichità, sebbene non sia improbabile che utilizzasse i *florilegia* (antologie) dai quali traeva brani di prima qualità.

Egli nei suoi scritti citò Gautama Buddha:[6] Alessandria infatti era interessata direttamente dal commercio con l'India.

La dottrina

Per gli studiosi non è stato facile riassumere i punti principali degli insegnamenti di Clemente, infatti, mancava di precisione tecnica e non ricercò mai un'esposizione ordinata. È facile, perciò, mal giudicarlo. Attualmente, viene accettato il giudizio di Joseph Tixeront:[7] le regole della fede di Clemente erano ortodosse; accettava l'autorità delle tradizioni della Chiesa, inoltre, prima di tutto, era un cristiano che accettava "la legge ecclesiastica", tuttavia, si sforzava anche di rimanere filosofo, e portava la speculazione sul perché della vita nelle materie religiose. "Sono pochi", affermava "coloro i quali avendo fatto bottino dei tesori degli egiziani, ne fanno arredi per il Tabernacolo." Egli si predispose, perciò, ad usare la filosofia come strumento per trasformare la fede in scienza, e la rivelazione in teologia. Clemente non aveva nulla, se non la fede come base per le sue speculazioni. Per questo motivo non può essere accusato di aver volontariamente sviluppato posizioni non ortodosse. Ma Clemente era un pioniere in un'impresa difficile e si deve ammettere che fallì nel suo alto intendimento. Era cauto nell'accostarsi alle Sacre Scritture per sviluppare la sua dottrina, tuttavia adoperò male il testo e ne uscì una esegesi difettosa. Aveva letto tutti i libri del Nuovo Testamento ad eccezione della Seconda lettera di Pietro e della Terza lettera di Giovanni. "Infatti", dice Tixeront, i "suoi studi sulla forma primitiva delle scritture Apostoliche sono del valore più alto." Interpretò le Sacre Scritture secondo lo stile di Filone di Alessandria, pronto a trovare allegorie dappertutto. I fatti narrati nell'Antico Testamento divennero, così, puramente simbolici. Tuttavia, non si permise tale ampia libertà col Nuovo Testamento.

Lo speciale interesse che Clemente coltivava lo condusse ad insistere sulla differenza tra la fede del cristiano ordinario e la scienza del perfetto, tanto che i suoi insegnamenti su questo punto sono proprio la sua caratteristica principale. Il cristiano perfetto ha una comprensione particolare dei "grandi misteri" dell'uomo, della natura, della virtù, che il cristiano ordinario accetta senza comprendere. Ad alcuni è sembrato che Clemente esagerasse il valore morale della conoscenza religiosa; si deve tuttavia ricordare che non lodava la mera conoscenza fine a sé stessa, ma la conoscenza che si trasformava in amore. È la perfezione cristiana che egli celebrava. Il cristiano perfetto, il vero gnostico, che Clemente amava descrivere, deve condurre una vita di calma inalterabile. E qui il pensiero clementino è indubbiamente intriso di Stoicismo. In questo caso, infatti, non stava realmente descrivendo il cristiano, con i suoi sentimenti e i suoi desideri sotto il dovuto controllo, ma l'ideale Stoico che ha sopito i suoi sentimenti. Il perfetto cristiano, quindi, doveva condurre una vita di devozione assoluta; l'amore nel suo cuore lo avrebbe dovuto incitare a vivere in una unione sempre più stretta con Dio attraverso la preghiera, a lavorare per la conversione delle anime, ad amare i suoi nemici e, persino, a sopportare il martirio stesso.

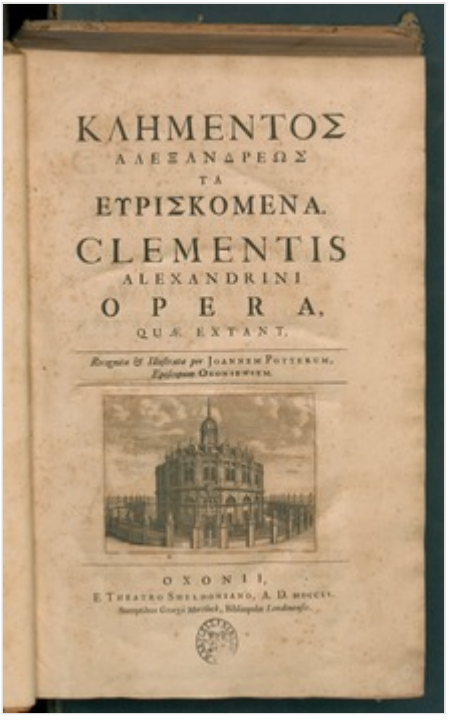
Clemente fu anche un precursore della controversia Trinitaria. Insegnò che nella Divinità erano presenti tre Termini. Alcuni critici dubitano se li distinguesse come Persone, ma un'attenta lettura delle sue opere lo prova. Il Secondo Termine della Trinità era il Verbo. Fozio credeva che Clemente professasse una molteplicità di Verbi mentre, in realtà, Clemente tratteggiava soltanto una distinzione tra l'attributo immanente dell'intelligenza del Padre Divino ed il Verbo fatto Persona che era il Figlio, eternamente generato ed in possesso di tutti gli attributi del Padre. Essi, insieme, erano un unico Dio. Fino a questo punto, infatti, questa nozione di unità proposta da Clemente sembrava avvicinarsi al Modalismo, o, addirittura all'errore opposto del Subordinazionismo. Ciò, tuttavia può essere spiegato altrimenti: Clemente dovrebbe essere giudicato, a differenza di quanto si fa generalmente con gli altri scrittori, non da una frase colta qui o là, ma dalla globalità dei suoi insegnamenti. Dello Spirito Santo non parlò molto e, quando si

riferiva alla terza Persona della Trinità, si basava strettamente su quanto riportato dalle Sacre Scritture. Era, inoltre, un convinto assertore della duplice natura di Cristo. Cristo era l'Uomo-Dio che ci beneficia sia come Dio che come uomo. Clemente, evidentemente, vedeva Cristo come una Persona (il Verbo). Fozio accusava Clemente anche di Docetismo. Tuttavia, Clemente riconosceva chiaramente in Cristo un vero corpo, ma lo credeva immune dalle necessità comuni della vita, come mangiare e bere e pensava che l'anima di Cristo fosse esente dalle passioni, dalla gioia e dalla tristezza.

Per questi motivi Clemente è considerato il primo gnostico cristiano. Per Clemente era problema essenziale mostrare come il cristianesimo fosse superiore a qualsiasi filosofia, tuttavia cercava anche di spiegare che nella fede cristiana era contenuto quanto di meglio la filosofia avesse prodotto prima di Cristo. Egli distingueva tra la funzione svolta dalla filosofia prima di Cristo e la funzione che avrebbe dovuto svolgere dopo di lui. Sottolineava come, attraverso la filosofia, fosse possibile avvicinarsi alla verità che comunque si sarebbe completata solo attraverso la rivelazione. Come san Giustino, Clemente individuava in tutti gli uomini la presenza di una scintilla divina che permetteva di accedere alla fede. Secondo questa prospettiva, il cristianesimo appariva non come la negazione, bensì come il completamento della tradizione filosofica: esso non ha il carattere settario attribuito alle scuole filosofiche o ai gruppi gnostici, non è prerogativa di una minoranza, Dio chiama a sé tutti indistintamente. Questa lettura della fede attraverso la filosofia potrebbe essere stata scelta da Clemente per avvicinare le classi colte dell'Alessandria del suo tempo, presso le quali la filosofia godeva di molto prestigio.

Opere

Il *Protrettico*, il *Pedagogo* e gli *Stromata* delineano una trilogia letteraria, all'interno della quale la comunità greca è dapprima esortata alla conversione e alla fede nel Messia, poi educata a prendere parte ad un progetto esistenziale caratterizzato da frugalità e condivisione, dal timore del Padre e dall'amore per il Figlio, dal riconoscimento e dall'obbedienza all'autorità religiosa, che attinge tanto dalla Sacre Scritture quanto dalla filosofia e dalla letteratura classiche, delle quali l'autore è un profondo conoscitore.



Klementos Alexandreos ta heuriskomena, 1715

Il percorso catechetico viene completato con l'iniziazione agli insegnamenti divini, di cui esisteva una forma più elevata di conoscenza che era probabilmente riservata ad una ristretta minoranza di catecumeni e battezzati di estrazione non popolare.[8]

"Protrettico" (*Protreptikos pros Ellenas*)

Il "Protrettico" o "Esortazione ai Greci" è un persuasivo appello alla fede, scritto in un tono molto alto. In questa opera, Clemente cercava di dimostrare la trascendenza della religione cristiana mettendo in contrapposizione il cristianesimo con l'abiezione dei riti

pagani e con le vane speranze dei poeti e dei filosofi pagani. L'opera termina con la descrizione del cristiano timorato di Dio. Questo scritto fu composto in risposta a coloro che predicavano quanto fosse sbagliato abbandonare l'antica religione.

"Pedagogo" (*Paidagogos*)

È un trattato pratico in tre libri. Il suo scopo era quello di addestrare il cristiano ad una vita disciplinata per divenire un cristiano istruito. Nei tempi antichi il *paedagogus* era lo schiavo che era continuamente responsabile di un ragazzo, il suo compagno. Da lui dipendeva la formazione del carattere del ragazzo. Tale è l'ufficio della Parola Incarnata verso gli uomini. Nulla è troppo comune o banale per la cura del Pedagogo. La sua influenza ricade sui dettagli minuti della vita, sul modo di mangiare, di bere, di dormire, di vestire, di svagarsi ecc. Il tono morale di questo lavoro è gentile; molto bello è l'ideale di una vita trasfigurata descritta alla fine. Nelle edizioni successive delle opere di Clemente, il "Pedagogo" è seguito da due corti poemi, il secondo, dedicato al Pedagogo stesso, è opera di qualche pio lettore dell'opera; il primo, intitolato "Inno al Salvatore Cristo" (*Hymnos tou Soteros Christou*), nei manoscritti che lo contengono, viene attribuito a Clemente. L'inno potrebbe essere opera di Clemente (Bardenhewer), o antecedente, come il Gloria in excelsis Deo (Westcott).

"Miscellanea" (*Stromateis*)

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Stromateis****.*

L'opera si compone di otto libri, dei quali i primi quattro sono antecedenti al "Pedagogo". Quando ebbe finito quest'ultimo lavoro, Clemente tornò alla "Miscellanea" (*Stromateis*), che non terminò mai. Nel manoscritto manca il primo foglio; inoltre, come è noto fin dai tempi di Eusebio, l'ottavo libro è una raccolta di citazioni di filosofi pagani. È probabile, come ha suggerito Hans von Arnim[9], che Clemente intendesse avvalersi di questi materiali insieme ad estratti da Teodoto e dalla scuola valentiniana e dalle *Eclogae Propheticae*. Nella "Miscellanea" Clemente rinunciò ad ogni ordine e pianificazione: egli comparava l'opera ad un prato dove tutti i generi di fiori crescono a caso, oppure ad una collina ombrosa o montagna su cui crescono alberi di ogni genere. La sua analisi mostra che si trattava di una serie di appunti su argomenti vari, probabilmente note sulle sue letture alla scuola. Tuttavia è il più completo dei lavori di Clemente. Lo scritto inizia con l'importanza della filosofia nella ricerca della conoscenza cristiana; in questa parte, forse, voleva difendere il suo metodo scientifico dalla critica dei confratelli più conservatori. Nel prosieguo, Clemente dimostra come la fede è riferita alla conoscenza, ed enfatizza la superiorità della rivelazione sulla filosofia. La verità di Dio dev'essere trovata nella rivelazione, mentre un'altra sua parte può essere rinvenuta nella filosofia. È precipuo dovere del cristiano non trascurare nulla. La scienza religiosa, dedotta dalla sua duplice fonte (rivelazione e filosofia), è anche elemento di perfezione: il cristiano istruito ("il vero gnostico") è il cristiano perfetto. Colui che è asceso a questa quota è lontano dalla tentazione delle passioni; è unito a Dio, ed in un senso misterioso è uno con Lui. Tale era la linea di pensiero indicata nell'opera, che è piena di digressioni.

"Disposizioni" (*Hypotyposeis*)

Si tratta di un'opera in otto libri in buona parte persi salvo alcuni frammenti in greco riportati da Eusebio di Cesarea, Ecumenio, Massimo il Confessore, Giovanni Moschos e Fozio. Essa fu tradotta in latino da Tirannio Rufino con il titolo di *Dispositiones*. Secondo Zahn, un frammento in latino, *Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas*, tradotto da Flavio Magno Aurelio Cassiodoro e depurato dai

passaggi non ortodossi, riporta, in parte, il testo clementino. Eusebio descriveva le "Disposizioni" come un commentario compendiato con commenti dottrinali e storici sull'intera Bibbia e sui non canonici "Epistola di Barnaba" e "Apocalisse di Pietro". Fozio che lo aveva anche letto, lo descriveva, invece, come una serie di chiarimenti sui testi biblici della Genesi, dell'Esodo, dei Salmi, dell'Ecclesiaste e delle epistole paoline e cattoliche. Tuttavia aggiungeva che l'opera è buona, ma contiene anche delle "empietà e favole", come l'eternità della materia, la molteplicità dei Verbi (*Logoi*), il docetismo e la metempsicosi. In ogni caso, alcuni studiosi più conservatori sono inclini a credere che Fozio abbia dato troppo rilievo agli errori di Clemente, qualunque essi fossero. Lo stile di Clemente, infatti, è difficoltoso, le sue opere sono piene di citazioni ed i suoi insegnamenti sono difficilmente riconducibili ad un corpus dottrinario unico. E questa opera primeva, essendo un commentario su parti isolate delle Sacre Scritture, dovette essere particolarmente soggetta a incomprensioni. Tuttavia, le sue opere superstiti mostrano Clemente in una luce migliore.

"Quale ricco si può salvare?" (*Tis ho sozomenos plousios*)

Si tratta di un'omelia basata su Marco, X, 17-31 in cui Clemente dimostra che la ricchezza non viene condannata dai Vangeli come intrinsecamente cattiva, ma la sua moralità dipende dall'uso buono o cattivo che se ne fa. L'opera si conclude con la narrazione della vicenda del giovane che fu battezzato, si perse, e fu riconvertito da Giovanni apostolo ed evangelista. La data del trattato è ignota, comunque si è conservato in maniera pressoché completa.

"Lettera di Mar Saba"

A Clemente è stata anche attribuita la *Lettera di Mar Saba*, nella quale egli riporta estratti del *Vangelo segreto di Marco*. Questa lettera, scoperta da Morton Smith nel 1958 nel monastero di Mar Saba che si trova a sud di Gerusalemme, potrebbe essere un falso dello stesso Smith.[10]

Note

1. ^ Bisogna muoversi cautamente nel dare una istituzionalizzazione a tale scuola in quanto quest'informazione ci viene data da Eusebio di Cesarea, vissuto nel IV secolo, in un momento in cui il Cristianesimo aveva altre forme di organizzazione rispetto alla moltitudine di scuole filosofico-cristiane di stampo gnostico, platonico e giudaizzanti nell'Alessandria di fine II secolo.
2. ^ Louis Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, pag. 334 e segg.
3. ^ M.Simonetti-E.Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Edizioni Dehoniane Bologna, 2010, pp.129-130 e 131-132, ISBN 978-88-10-45303-2
4. ^ In un'altra lettera, scritta intorno al 216 ad Origene, Alessandro, però, citò Clemente come persona defunta.
5. ^ *Udienza Generale del 18 aprile 2007: Clemente Alessandrino | Benedetto XVI*, su *www.vatican.va*. URL consultato il 7 settembre 2023.
6. ^ Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe, Volume I: The Century of Discovery*. Chicago, The University of CHicago Press, 1994, p. 18
7. ^ *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Parigi, Lecoffre-Gabalda, 1905, vol. I.
8. ^ *L'impegno pedagogico di Clemente Alessandrino fra influssi filosofici greci e profonda fede cristiana* (**PDF**), in *Ricerche pedagogiche*, anno LIII, n. 210, gennaio–marzo 2019, pp. 90, 93. URL consultato il 18 febbraio 2020 (archiviato il 18 febbraio 2020).
9. ^ *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Typis Academicis Adlerianis, 1894.

10. ^ Peter Jeffrey, *The Secret Gospel of Mark Unveiled*, Yale University Press, 2007.

Bibliografia

- Catholic Encyclopedia, Volume IV New York 1908, Robert Appleton Company. Nihil obstat. Remy Lafort, S.T.D., Censor. Imprimatur +Cardinale John Murphy Farley, Arcivescovo di New York.
- D. Dainese, Il Protrettico ai Greci di Clemente Alessandrino. Una proposta di contestualizzazione, Adamantius 16 (2010)
- D. Dainese, Clemente d'Alessandria e la filosofia. Prospettive aperte e nuove proposte, Annali di Scienze Religiose (2011)
- (LA) Clemente Alessandrino, *[Opere]. 1*, Oxonii, E Theatro Sheldoniano : Sumptibus Georgii Mortlock, bibliopolae londinensis, 1715.
- (LA) Clemente Alessandrino, *[Opere]. 2*, [Oxonii], [E Theatro Sheldoniano] : [Sumptibus Georgii Mortlock, bibliopolae londinensis], [1715].

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Clemente Alessandrino**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Clemente Alessandrino**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Clemente Alessandrino (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Clement_of_Alexandria?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Clemènte Alessandrino*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Francesco Benedetto Cialeo, *CLEMENTE Alessandrino*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1931.
- *Clemente Alessandrino (Tito Flavio Clemente)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Linwood Fredericksen, *St. Clement of Alexandria*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Clemente Alessandrino*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater Center, Columbia University.
- (EN) *Clemente Alessandrino*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Clemente Alessandrino*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (DE) *Clemente Alessandrino*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- *Opere di Clemente Alessandrino*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Clemente Alessandrino*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Clemente Alessandrino*, su *LibriVox*.
- (EN) *Clemente Alessandrino*, su *Goodreads*.
- (EN) *Clemente Alessandrino*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Opera Omnia dal Migne Patrologia Graeca con indici analitici, Lexicon Proprium e traduzioni (EN, FR, IT)*, su *documentacatholicaomnia.eu*.

- *Catechesi di papa Benedetto XVI su Clemente Alessandrino*, su *w2.vatican.va*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100185827 (https://viaf.org/viaf/100185827) · ISNI (EN) 0000 0001 2145 1167 (http://isni.org/isni/0000000121451167) · SBN CFIV059324 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV059324?core=autoriall) · BAV 495/56560 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_56560) · CERL cnp01233114 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01233114) · LCCN (EN) n50066849 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50066849) · GND (DE) 118563122 (https://d-nb.info/gnd/118563122) · BNE (ES) XX1126040 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1126040) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1126040) · BNF (FR) cb11897014x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11897014x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11897014x) · J9U (EN, HE) 987007259665805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007259665805171) · NSK (HR) 000107407 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000107407) · CONOR.SI (SL) 19831907 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/19831907) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50066849 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50066849)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**	**Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Clemente_Alessandrino&oldid=137643039"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 1 feb 2024 alle 16:14.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Origene

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Origene (disambigua)**.*

Origene

Origene, o **Origene di Alessandria** (in greco antico: Ὠριγένης?, *Ōrigénēs*, detto **Adamanzio**; in latino *Origenes Adamantius*, «resistente come il diamante»; Alessandria d'Egitto, 185 – Tiro, 254), è stato un teologo e filosofo greco antico. È considerato uno tra i principali scrittori e teologi cristiani dei primi tre secoli. Presbitero di famiglia greca cristiana, fu direttore della Scuola catechetica di Alessandria. Interpretò la transizione dalla filosofia pagana al cristianesimo e fu l'ideatore del primo grande sistema di filosofia cristiana.

Scrisse molti testi di natura teologica, anche se, per umiltà, non alluse quasi mai a se stesso nelle sue opere. Tuttavia, Eusebio di Cesarea gli dedicò quasi l'intero sesto libro della *Storia ecclesiastica*; inoltre, in collaborazione con Panfilo di Cesarea, compose l'*Apologia per Origene*; tale opera, che pure ai suoi tempi poteva essere considerata di parte, dimostra tuttavia che Eusebio era ben informato sui dettagli della vita e del pensiero di Origene. Delle sue opere si trovano tracce anche negli scritti di Gregorio Taumaturgo, nelle controversie tra Sofronio, Eusebio di Cesarea, Girolamo e Tirannio Rufino, in Epifanio di Salamina[1] e in Fozio I di Costantinopoli[2].

Origene Adamanzio non deve essere confuso con l'omonimo filosofo pagano.

Indice

Biografia
- Vita ad Alessandria (185-232)
- L'esilio a Cesarea marittima (232-254)

Opere
- Scritti esegetici
- Opere dottrinali
- Opere apologetiche
- Opere filologiche
- Epistole

Dottrina
- Allegoria nell'interpretazione delle Sacre Scritture
- Subordinazione delle Persone Divine
- Origine e destino degli esseri razionali

Eternità della creazione
Uguaglianza originale degli Spiriti Creati
Salvezza dei demoni e peccato degli angeli di Dio
Essenza e ragion d'essere della materia
Universalità della Redenzione e la Salvezza Finale: l'apocatastasi

Eredità culturale

Gli origenisti

Note

Riferimenti

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Vita ad Alessandria (185-232)

Nacque probabilmente ad Alessandria d'Egitto nel 185 da genitori cristiani di lingua greca. Origene era appena un diciassettenne quando, nel 202, la persecuzione di Settimio Severo si abbatté sulla Chiesa di Alessandria. Quando suo padre, Leonida, fu gettato in prigione, Origene avrebbe voluto condividere il suo destino, ma non fu in grado di farlo, poiché sua madre gli aveva nascosto gli abiti, pertanto riuscì solamente a scrivere una lettera ardente ed entusiastica a suo padre, con la quale lo esortava a perseverare coraggiosamente nella sua scelta. Quando Leonida patì il martirio e le sue fortune vennero confiscate dalle autorità imperiali, il figlio dovette provvedere per la madre e i suoi sei fratelli più giovani. Riuscì ad adempiere a questo gravoso compito lavorando come insegnante di grammatica e retorica, vendendo i suoi manoscritti, e grazie al generoso aiuto di una ricca signora cristiana che ammirava il suo talento.

Poco tempo dopo, il rettore della più famosa scuola teologica cristiana, san Clemente Alessandrino, dovette fuggire a causa delle persecuzioni. In assenza di catechisti, Origene, pur essendo laico, iniziò ad insegnare nell'istituto[3]. Solo un anno dopo ottenne il permesso formale di insegnare dottrina cristiana dal vescovo Demetrio[4]. La scuola, che era frequentata anche da pagani, presto divenne un asilo per neofiti, confessori e martiri. Tra questi ultimi: Basilide, Potamiena, Plutarco, Sereno, Eraclide, Erone, un altro Sereno, e una catecumena, Herais[5]. Origene li accompagnò al martirio incoraggiandoli con le sue esortazioni.

Nonostante avesse iniziato a insegnare a un'età così giovane, riconobbe la necessità di completare la propria istruzione. Frequentando le scuole filosofiche, specialmente quella di Ammonio Sacca, che fu anche maestro di Plotino, si dedicò allo studio dei filosofi, in particolare di Platone e degli Stoici. In questo non faceva altro che seguire le orme dei suoi predecessori Panteno e Clemente. In seguito, quando quest'ultimo mise a disposizione della scuola catechetica le sue opere, imparò l'ebraico, e si mise in contatto con alcuni ebrei che lo aiutarono a risolvere alcuni suoi dubbi. Verso il 210, il suo estremo rigore ascetico nel seguire le Sacre Scritture lo portò forse ad evirarsi, pratica non del tutto sconosciuta nel cristianesimo delle origini (seppur espressamente vietata). Secondo alcuni autori, per questa automutilazione il vescovo Demetrio non lo volle mai ordinare sacerdote[6].

Il corso dei suoi lavori ad Alessandria fu interrotto da cinque viaggi. Intorno al 213, sotto papa Zefirino e l'imperatore Caracalla, desiderò vedere "l'antichissima Chiesa di Roma" (Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VI, XIV). Poco dopo fu invitato dal governatore d'Arabia, che era desideroso di incontrarlo (VI, XIX). Fu probabilmente nel 215 o 216, quando la persecuzione di Caracalla imperversava in Egitto, che visitò la Palestina, dove Teoctisto di Cesarea e Alessandro di Gerusalemme, lo invitarono a predicare nonostante fosse ancora un laico. Verso il 218 l'imperatrice Giulia Mamea, madre di Alessandro Severo lo portò ad Antiochia (VI, XXI). Finalmente, molto più tardi, sotto Ponziano di Roma e Zebino di Antiochia[7], si recò in Grecia.

Autocastrazione di Origene. Codice miniato del XV secolo

Al suo passaggio a Cesarea, Teoctisto[8], vescovo di quella città, assistito da Alessandro, vescovo di Gerusalemme, lo consacrò sacerdote.

Demetrio, nonostante avesse fornito Origene di lettere di accredito, fu offeso moltissimo da questa ordinazione che aveva avuto luogo senza che ne fosse a conoscenza e, come pensava, in deroga ai suoi privilegi. Quest'ultimo era invidioso della crescente influenza del suo catechista (Eusebio VI, VIII). Al suo ritorno ad Alessandria, Origene percepì presto l'ostilità del suo vescovo. Demetrio, secondo Eusebio di Cesarea, mosso dall'invidia, nel 231 convocò un sinodo nel quale, argomentando che un eunuco non poteva essere ordinato sacerdote, Origene fu deposto dal sacerdozio."Se consultiamo le fonti che ci informano sulle ragioni del processo ecclesiastico intentato a Origene dal vescovo di Alessandria Demetrio, cioè Panfilo secondo Fozio e precisamente Eusebio e Girolamo, nulla vi si dice di ragioni dottrinali. La causa essenziale è l'ordinazione presbiterale di Origene fatta da un vescovo, di cui non era soggetto."[9] I dettagli di questa vicenda furono riportati da Eusebio nel secondo libro perduto dell' *Apologia per Origene*; secondo Fozio, che aveva letto l'opera, furono convocati ad Alessandria due Concili, il primo di questi esiliò Origene, mentre l'altro lo depose dal sacerdozio (*Bibliotheca* Cod. 118).

Alla morte di Demetrio (232), Origene ritornò ad Alessandria, ma Eraclio, il nuovo vescovo, rinnovò la scomunica[10]. Di fronte ad una tale situazione, cui si sommavano le «accuse di eresia»[11], Origene lasciò per sempre l'Egitto. Origene fu protagonista di affermazioni radicali, quali:

- creazione *ab aeterno*[11]: la cristianità invece sostiene la creazione *in initio temporis*;
- subordinazionismo del Figlio al Padre[11]: che sarà definitivamente negato dal Concilio di Nicea del 325;
- temporaneità delle pene infernali[11].

San Girolamo, comunque, affermava espressamente che non fu condannato per alcun punto della sua dottrina.[12] La sua dottrina fu condannata da san Metodio di Olimpo, san Pietro I di Alessandria, dal *Panarion* di sant'Epifanio di Salamina[13] finché Teofilo di Alessandria nel 400 ottenne l'indizione di un sinodo di vescovi egiziani e la sua condanna[14], approvata poi da Papa Anastasio I con lettere inviate a due vescovi di Milano, San Simpliciano prima e al suo successore Venerio poi.[15]

L'esilio a Cesarea marittima (232-254)

Origene fissò la sua nuova dimora a Cesarea marittima (232). Insieme al suo protettore e amico Teoctisto, fondò una nuova scuola teologica, che venne dotata della più ricca biblioteca di tutta l'antichità cristiana[16], e ricominciò il suo *Commentario su San Giovanni* dal punto in cui era stato interrotto.

Presto fu nuovamente circondato di discepoli. Il più famoso di questi fu, sicuramente, Gregorio Taumaturgo, che, insieme a suo fratello Apollodoro, seguì i corsi di Origene per cinque anni. Durante la persecuzione di Massimino il Trace (235-237), Origene si recò presso il suo amico Firmiliano, vescovo di Cesarea in Cappadocia, che lo trattenne per un lungo periodo. In questa occasione, fu ospitato da una signora cristiana chiamata Giuliana, che aveva ereditato gli scritti di Simmaco l'Ebionita, traduttore dell'Antico Testamento[17].

Gli anni successivi furono dedicati quasi ininterrottamente alla composizione dei *Commentari*. Eusebio fa menzione solamente di alcune escursioni sui luoghi santi, di un viaggio ad Atene[18], e di due viaggi in Arabia, uno dei quali (244) fu intrapreso per la conversione di Berillo di Bostra, un patripassiano[19], l'altro per confutare certi eretici che negavano la Risurrezione[20].

L'età non ne diminuì le attività: quando scrisse il *Contra Celsum* e il *Commentario su San Matteo* aveva 60 anni. La persecuzione di Decio (250) gli impedì di continuare questi lavori. Origene fu imprigionato e barbaramente torturato, ma il suo coraggio non venne meno nella sua prigionia, da dove scrisse lettere che trasmettono lo spirito dei martiri[21]. Alla morte di Decio (251), Origene era ancora vivo, ma non gli sopravvisse per molto. Morì, probabilmente, per le sofferenze patite durante la persecuzione nel 253 o nel 254, all'età di 69 anni[22]. Passò i suoi ultimi giorni a Tiro, sebbene la ragione per cui si ritirò colà sia ignota. Fu sepolto con tutti gli onori come confessore della Fede. Per molto tempo il suo sepolcro, dietro l'altare maggiore della cattedrale di Tiro fu meta di pellegrinaggio. Oggi, poiché della cattedrale resta solo un cumulo di rovine, l'ubicazione esatta della tomba è ignota.

Opere

Pochi autori furono prolifici come Origene. Epifanio di Salamina stimava in 6.000 il numero delle sue opere, sicuramente considerando separatamente i diversi libri di un'unica opera, le omelie, le lettere, e i suoi più piccoli trattati (*Panarion*, LXIV, LXIII). Questa cifra, pur riportata da molti scrittori ecclesiastici sembra, tuttavia, grandemente esagerata. Girolamo assicurava che l'elenco delle opere di Origene steso da Panfilo di Cesarea non contenesse più di 2.000 titoli (*Contra Rufinum*, II, XXII; III, XXIII); ma questo elenco era evidentemente incompleto.

Scritti esegetici

Origene dedicò tre generi di scritti all'interpretazione delle Sacre Scritture: commentari, omelie, e *scholia*.[23]

- I *commentari* (*tomoi*, libri, *volumina*) sono l'esito di un'approfondita lettura dell'Antico e del Nuovo Testamento. Un'idea della loro estensione si può avere dal fatto che le parole di Giovanni: «In principio era il Verbo», fornirono materiale per un intero rotolo di papiro. Di questi sopravvivono, in greco, solamente otto libri del *Commentario su San Matteo*,[24] e nove libri del *Commentario su San Giovanni*;[25] in latino, una traduzione anonima del *Commentario su San Matteo* che comincia con il capitolo XVI, tre libri e mezzo del *Commentario sul Cantico dei Cantici* tradotto da Tirannio Rufino, e un compendio del *Commentario sulla Lettera ai Romani* a cura dello stesso traduttore.
- Le *omelie* (*homiliai*, *homiliae*, *tractatus*) sono discorsi pubblici sulle Sacre scritture, spesso estemporanei e registrati all'impronta dagli stenografi. L'elenco è lungo e indubbiamente

doveva essere più lungo se era vero che Origene, come Panfilo dichiarava nella sua *Apologia*, predicava pressoché ogni giorno. Ne rimangono 21 in greco (venti sul Libro di Geremia, più la celebre omelia sulla Strega di Endor); mentre in latino ne sopravvivono 118 tradotte da Rufino, 78 tradotte da san Girolamo e alcune altre di dubbia autenticità, conservate in una raccolta di omelie. Il *Tractatus Origenis* recentemente scoperto non è opera di Origene, sebbene l'autore si sia avvalso dei suoi scritti. Origene fu chiamato "Padre dell'omelia" perché eccelse particolarmente in questo tipo di letteratura, ricolma di istruttivi dettagli sui costumi della Chiesa primitiva, sulle sue istituzioni, sulla sua disciplina, sulla liturgia, e sui sacramenti. Il 5 aprile 2012 la filologa bellunese Marina Molin Pradel ha ritrovato ventinove omelie inedite di Origene in un codice bizantino dell'XI secolo, il Monacense greco 314, conservate alla Biblioteca di Stato di Monaco di Baviera.[26][27]

- Gli *scholia* (*scholia*, *excerpta*, *commaticum interpretandi genus*) sono note esegetiche, filologiche, o storiche su parole o brani della Bibbia. Riprendono il modello dei grammatici alessandrini, i quali inserivano note in calce ai testi degli scrittori profani. A parte pochi brevi frammenti, gli *scholia* sono andati tutti perduti.

Opere dottrinali

Tra esse vanno annoverate:

- *De principiis*,[28] opera giunta a noi soltanto nella traduzione latina di Rufino[29] e nelle citazioni della *Philocalia*[30] (che potrebbe contenere circa un sesto dell'opera). Il *De principiis*, composto ad Alessandria in quattro libri, tratta in successione, lasciando spazio a numerose digressioni, di: (a) Dio e la Trinità, (b) il mondo e la sua relazione con Dio, (c) l'uomo e il libero arbitrio, (d) le Sacre scritture, la loro ispirazione e interpretazione. Quest'ultimo è il cosiddetto *Trattato di ermeneutica biblica*, nel quale Origene fornisce una sistematizzazione dei criteri interpretativi dell'Antico Testamento. Era evidenza comune che per i cristiani l'Antico Testamento andasse letto come opera che prefigurava l'avvento messianico di Cristo. Ma i primi cristiani non riuscivano a codificare questo principio con una regola.[31] Origene affermò che si poteva rintracciare nel testo stesso il significato “spirituale”. L'Antico Testamento è espresso in due forme: letterale ed allegorico. Nel *De Principiis* Origene afferma:[32]

  (**EL**)

  «Ἡ τοίνυν φαινομένη ἡμῖν ὁδὸς τοῦ πῶς δεῖ ἐντυγχάνειν ταῖς γραφαῖς καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν ἐκλαμβάνειν ἐστὶ τοιαύτη, ἀπ’ αὐτῶν τῶν λογίων ἐξιχνευομένη. [...] οὐκοῦν τριχῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν, ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκὼς ἀπὸ τῆς ὡσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς, ὁ δὲ τέλειος [...], ἀπὸ ‘τοῦ πνευματικοῦ νόμου’, ‘σκιὰν περιέχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν’.»

  (**IT**)

  «Ecco quel che a noi sembra il criterio secondo il quale ci si deve dedicare alle scritture e comprenderne il significato, un criterio ricavato dalle stesse parole della scrittura. [...] Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura - indichiamo così il senso che è più alla mano -; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della scrittura; il perfetto [...] [trova edificazione] nella legge spirituale, che contiene l’ombra dei beni futuri.»

  (Origene, *De principiis*, IV 2, 4 Görgemanns - Karpp)

- *Sulla Pasqua*:[33] un trattato esegetico sulla Pasqua frequentemente citato nelle catene dell'Antico Testamento, in Procopio di Gaza e in Vittore di Capua, ma rimasto del tutto

sconosciuto fino al 1941.

- *Sulla preghiera* (o *Esortazione al martirio*):[34] un *opuscolum* giuntoci per intero nella sua forma originale, che fu inviato da Origene al suo amico Ambrogio, che in seguito sarebbe stato messo in prigione a causa della Fede.
- *Dialogo con Eraclide*:[35] quest'opera è stata scoperta a Tura (Egitto) nel 1941 ed è il verbale di una discussione, avvenuta in presenza di un gruppo di vescovi, con il vescovo Eraclide, la cui ortodossia era contestata.

San Girolamo, con particolare riferimento al *De principiis*, elenca le seguenti eresie proclamate da Origene: la creazione del Figlio di Dio, Spirito Santo come un servitore di Dio, l'esistenza di innumerevoli universi che si succedono uno all'altro in eterno, l'unione degli angeli all'anima umana, il divenire dei corpi umani in spiriti aereiformi che gradualmente svaniscono in fine arie e nel nulla (divenendo incorporei), e che alla fine dei tempi, tutte le creature, incluso il diavolo, condivideranno il medesimo stato esistenziale nel medesimo grado (la stessa sostanza).[Nota 1]

Opere apologetiche

Tra esse si ricordano:

- *Contra Celsum*.[36] Negli otto libri dell'opera Origene segue punto su punto il suo avversario, il filosofo neoplatonico Celso, confutando dettagliatamente ognuna delle sue affermazioni. È un modello di ragionamento, erudizione e schietta polemica. L'opera ci permette anche di ricostruire nel dettaglio il pensiero del filosofo pagano. Origene adottò un tipo di apologia seriamente costruita, che investiva i vari aspetti del rapporto tra paganesimo e cristianesimo, non escluso quello politico: l'autore affermava infatti quell'autonomia della religione dal potere che sarà poi sviluppata con decisione da Sant'Ambrogio in ambito latino.[Nota 2]

Opere filologiche

Il merito più importante di Origene fu quello di iniziare nella scuola di Cesarea lo studio filologico del testo biblico. Il suo metodo avrebbe, in seguito, influenzato anche Girolamo.

Origene raccolse i suoi studi negli *Exapla*, una vera e propria edizione critica della Bibbia redatta con un metodo non dissimile da quello filologico ellenistico (cui si richiamava anche per i *segni* con cui si indicavano parti considerevoli o difficili del testo). L'obiettivo dell'edizione sinottica fu quello di offrire un testo quanto più possibile unitario e attendibile; ciò derivò anche dall'opposizione della comunità ebraica alla versione della Bibbia dei Settanta ritenuta troppo imprecisa. Pertanto, il titolo dell'opera indica le "sei versioni" del testo disposte su sei colonne:

1. Testo ebraico originale;
2. Testo ebraico traslitterato in greco (per facilitarne la comprensione, visto che l'ebraico non ebbe vocali almeno fino al VII secolo ed era perciò poco comprensibile);
3. Traduzione greca di Aquila (età di Publio Elio Traiano Adriano, estremamente fedele all'originale);
4. Traduzione greca di Simmaco l'Ebionita;
5. Traduzione dei Settanta;
6. Traduzione greca di Teodozione.

Nel caso dei Salmi, l'edizione diventava un *Oktapla*, cioè presentava altre due colonne con altrettante traduzioni supplementari. Vista la mole dell'opera, essa era disponibile in un solo esemplare. Si trattò un lavoro di scuola a cui Origene fece da sovrintendente. Purtroppo di quest'opera esistono pochissimi frammenti, ma, grazie a scrittori successivi, se ne conosce il piano.

Epistole

Siamo in possesso di sole due lettere di Origene: una indirizzata a Gregorio Taumaturgo che ha per argomento le Sacre scritture, l'altra a Giulio Africano sulle aggiunte greche al *Libro di Daniele*. Delle altre lettere origeniane si conservano estratti e citazioni in autori come Eusebio, Girolamo e Rufino, che restituiscono, sia pure parzialmente, le difficili condizioni ambientali in cui l'autore si trovava a operare.

Dottrina

Le speculazioni filosofiche del grande direttore del *Didaskaleion* lo esposero a feroci critiche e condanne, soprattutto dal IV secolo in poi. Tuttavia egli nella prefazione al *De principiis* stabilì una regola, così formulata nella traduzione di Rufino: «*Illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione*». Pressoché la stessa norma viene espressa in termini equivalenti in molti altri passaggi dell'opera: «*non debemus credere nisi quemadmodum per successionem Ecclesiae Dei tradiderunt nobis*»[37]. In base a questi principi, Origene si appellava continuamente alla preghiera ecclesiastica, all'insegnamento ecclesiastico, e alla regola ecclesiastica della fede (*kanon*). Egli accettava solamente i quattro Vangeli Canonici perché la tradizione non ne ammetteva altri; sosteneva la necessità del battesimo perché era concorde con la pratica della Chiesa fondata sulla tradizione Apostolica; avvertiva coloro che interpretavano le Sacre scritture di non fare affidamento sul proprio giudizio ma "sulla regola della Chiesa istituita da Cristo". Per questo, aggiungeva, "noi abbiamo solamente due luci che ci possano guidare: Cristo e la Chiesa; la Chiesa riflette fedelmente la luce ricevuta da Cristo, come la luna riflette i raggi del sole. Il segno distintivo del cattolico è l'appartenenza alla Chiesa, al di fuori della quale non c'è salvezza; al contrario, colui che abbandona la Chiesa cammina nell'oscurità, è un eretico". È attraverso il principio dell'autorità che Origene era solito smascherare e combattere gli errori dottrinali; invocava lo stesso principio quando enumerava i dogmi della fede.

Sulla base di tali presupposti si può iniziare a esaminare la dottrina di Origene, basata su tre punti fondamentali:

- Allegorismo nell'interpretazione delle Sacre Scritture;
- Subordinazione delle Persone Divine;
- Teoria delle prove successive e della salvezza finale.

Allegoria nell'interpretazione delle Sacre Scritture

La concezione origeniana dell'ispirazione, del significato e dell'interpretazione delle Sacre Scritture è contenuta nei primi 15 capitoli del *Philocalia*. Secondo Origene le Sacre Scritture sono ispirate perché sono la parola e l'opera di Dio. Ma l'autore ispirato, lontano dall'essere uno strumento inerte, ha il pieno possesso delle sue facoltà, è consapevole di ciò che sta scrivendo; è libero di riferire il suo messaggio o no; non è perso in un delirio passeggero come gli oracoli pagani, poiché disagi fisici, disturbi dei sensi o perdita momentanea della ragione altro non sono che prove dell'azione degli spiriti maligni. Dato che le Sacre Scritture derivano da Dio, dovrebbero avere le caratteristiche distintive dell'opera Divina: la verità, l'unità, e

la pienezza. La parola di Dio non può essere falsa; pertanto non possono essere ammessi errori o contraddizioni nelle Sacre Scritture[38]. Essendo l'autore delle Sacre Scritture unico, la Bibbia può essere considerata più come un libro unico che una raccolta di libri[39], uno strumento perfettamente armonioso[40]. Ma la caratteristica più Divina delle Sacre Scritture è la loro pienezza: «Non c'è nelle Sacre scritture il più piccolo brano (*cheraia*) che non rifletta la saggezza di Dio»[41]. Ci sono imperfezioni nella Bibbia: antilogie, ripetizioni e discontinuità; ma queste imperfezioni divengono perfezioni poiché ci conducono all'allegoria e al significato spirituale[42].

In un primo momento, partendo dalla tripartizione platonica (Platone distingue tra «carne», «mente» (νοῦς) e «anima» (ψυχή), Origene affermava che i testi della Sacra Scrittura dovevano essere letti secondo tre prospettive: la "lettura carnale", la "lettura psichica" e la "lettura pneumatica" (corrispondenti, rispettivamente, al senso grammaticale, al significato per l'anima ed alla dimensione escatologica). C'era dunque un legame profondo tra l'uomo e la Bibbia, tra l'interpretazione della Bibbia e le fasi della salvezza[Nota 3].

Le due grandi regole dell'interpretazione fissate dall'esegeta di Alessandria, prese per loro stesse e indipendentemente da interpretazioni erronee, sono a prova di critica. Esse possono essere così formulate:

- Le Sacre Scritture devono essere interpretate in una maniera degna di Dio, loro unico autore;
- Il senso "corporale" (o letterale) delle Sacre Scritture non deve essere seguito quando questo comporti anche una sola cosa impossibile, assurda o indegna di Dio. Siccome la Bibbia è opera di Dio, allora è necessario lo sforzo umano della ricerca per capirne il senso. Bisogna andare oltre la superficie del testo per scoprirne l'intenzione.

I problemi sorgono dall'applicazione di queste regole. Sebbene egli stesso li indicasse come eccezioni, Origene ammetteva troppi casi in cui le Sacre Scritture non andavano interpretate letteralmente. In questo senso appare forzato il ricorso all'interpretazione allegorica per spiegare semplici antilogie o antinomie. Considerava che alcuni racconti o precetti della Bibbia fossero indegni di Dio se fossero stati presi alla lettera. Giustificava l'allegoria argomentando che, altrimenti, alcune parti o precetti abrogati sarebbero apparsi inutili al lettore: un fatto che gli fosse apparso contrario alla provvidenza dell'ispiratore divino e alla dignità del documento era quindi letto in questa maniera. Sebbene le critiche dirette contro il suo metodo allegorico da Epifanio e da Metodio non fossero infondate, tuttavia molti rimproveri sorgevano da malintesi.

Subordinazione delle Persone Divine

> **Questa voce o sezione sugli argomenti filosofi greci antichi e teologi non cita le fonti necessarie o quelle presenti sono insufficienti**.

Le tre Persone della Trinità si distinguono dalle creature per tre caratteristiche: l'assoluta immaterialità, l'onniscienza e la sostanziale santità. Come è ben noto, molti antichi scrittori ecclesiastici attribuivano agli spiriti creati una sorta di ambiente aereo (o etereo) senza il quale non potevano interagire. Sebbene non prenda una decisa posizione, Origene era di questa opinione. Tuttavia, non appena si poneva una domanda sulle Persone Divine, era perfettamente sicuro che non avessero un corpo e non fossero contenute in un corpo; e questa caratteristica apparteneva solamente alla Trinità (*De principiis*, IV, 27; I, VI, II, II, 2; II, IV 3 ecc.). La conoscenza in possesso di ogni creatura, essendo essenzialmente limitata, è imperfetta e, perciò, suscettibile di essere sempre aumentata. Ma sarebbe impensabile che lo stesso principio si applichi alle Persone Divine: come può il Figlio, che è la Saggezza del Padre, essere ignorante di qualsiasi cosa? (*In Joan*., 1,27; *Contra Celsum*, VI, XVII). Allo stesso modo non si può ammettere l'ignoranza dello Spirito

che "indaga le cose profonde di Dio" (*De principiis*, I, V, 4; I, VI, 2; I, VII, 3; *In Num. him.*, XI, 8 ecc.). Come la sostanziale santità è privilegio esclusivo della Trinità, così è anche l'unica fonte di tutta la santità creata. Il peccato viene perdonato solo grazie all'azione simultanea di Padre, Figlio, e Spirito Santo. In una parola, le tre Persone della Trinità sono indivisibili nel loro essere, nella loro presenza e nel loro operare.

Insieme a questi testi perfettamente ortodossi, altri devono essere interpretati con estrema attenzione, con un'avvertenza: la lingua della teologia non era ancora perfettamente sviluppata e Origene fu il primo ad affrontare questi - spesso difficili - problemi. Apparirà allora, che la subordinazione delle Persone Divine, così grandemente utilizzata contro Origene dai suoi avversari consisteva, generalmente, in differenze di attribuzioni (il Padre "creatore", il Figlio "redentore", lo Spirito "santificatore") che sembravano assegnare alle Persone un diverso campo d'azione, o nella pratica liturgica di pregare il Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo, o nella teoria (molto diffusa all'interno della Chiesa greca dei primi cinque secoli) secondo cui il Padre aveva una preminenza (*taxis*) sulle altre due Persone, per il solo fatto che ordinariamente il Padre era preminente per dignità (*axioma*), poiché rappresentava l'intera Divinità, della quale era il principio (*arché*), l'origine (*aitios*), e la fonte (*pege*). Ecco perché Atanasio difende l'ortodossia di Origene sulla Trinità e perché Basilio e Gregorio di Nazianzo risposero agli eretici che rivendicavano l'appoggio della sua autorità che lo avevano frainteso.

Origene fu il primo esegeta cristiano a porre in relazione la filosofia antica con il cristianesimo. Nella sua teoria, le tre ipostasi neoplatoniche poste a fondamento dell'universo corrispondono: l'Uno alla persona del Padre, il pensiero-essere alla persona dello Spirito Santo (relazione di amore fra il Padre e il Figlio, fra l'Uno e la materia) e la materia (intesa unita alla forma) al Figlio. Esse non sono più viste come tre ipostasi digradanti ma come tre entità pari, distinte e identiche nello stesso tempo.

Origine e destino degli esseri razionali

Il sistema che ne risulta non è coerente, tanto che Origene, riconoscendo francamente le contraddizioni tra gli elementi incompatibili che stava tentando di unire, si tirava indietro dalle conseguenze, rifiutava le conclusioni logiche, e spesso correggeva con professioni di fede ortodosse l'eterodossia delle sue speculazioni. Le esegesi di Origene sono contenute nel *De principiis*. Il loro sistema può essere ridotto a poche ipotesi, l'errore (e il pericolo d'incorrere nell'errore) non fu riconosciuto da Origene. Egli era un sostenitore del libero arbitrio, tanto che tredici secoli dopo Erasmo da Rotterdam affermava di imparare più filosofia da una pagina di Origene che da dieci di Agostino[43].

Eternità della creazione

Qualunque cosa esiste fuori da Dio fu creata da Lui: l'Adamanzio difese sempre più energicamente questa tesi contro i filosofi pagani che ammettevano l'esistenza di una materia non creata[44]. Ma egli credeva che Dio creò dall'eternità, pertanto "è assurdo", affermava, "immaginare la natura di Dio inattiva, o la Sua bontà inefficace, o il Suo dominio senza soggetti"[45]. Di conseguenza era costretto ad ammettere una duplice serie infinita di mondi prima e dopo il mondo attuale.

Uguaglianza originale degli Spiriti Creati

"In principio tutte le nature intellettuali furono create uguali e simili, poiché Dio non aveva motivo per crearle altrimenti"[46]. Le loro attuali differenze sono derivate solamente dal loro differente uso del dono del libero arbitrio. Gli spiriti creati buoni e felici si stancarono della loro felicità[47] e precipitarono, alcuni più, altri meno[48]. Da quel momento si creò la gerarchia degli angeli; da quel momento nacquero anche le

quattro categorie di intelletti creati: angeli, stelle (supponendo, come è probabile, che esse fossero animate[49]) uomini e demoni. Ma i loro ruoli potranno essere, un giorno, cambiati; poiché ciò che il libero arbitrio ha fatto, il libero arbitrio può disfare, e solo la Trinità è essenzialmente immutabile nella sua bontà.

Salvezza dei demoni e peccato degli angeli di Dio

Origene quindi affermò che gli angeli come gli esseri umani possono peccare, pentirsi ed ottenere il perdono divino. Secondo la sua filosofia, un angelo di Dio può diventare demone[50], e viceversa ogni demone può ottenere il perdono di tutti i peccati e la salvezza eterna nel Giudizio Universale, poiché la morte in croce e la resurrezione di Gesù Cristo sarebbero avvenute anche per la loro redenzione.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Problema del male****.*

Essenza e ragion d'essere della materia

La materia esiste solamente in funzione dello spirito; se lo spirito non ne avesse bisogno, la materia non esisterebbe, poiché il suo fine non è in sé stessa. Ma sembrava a Origene - sebbene non si avventurasse in dichiarazioni di tal fatta - che gli spiriti creati, anche quelli più perfetti, non potessero fare a meno di una materia, estremamente diluita e sottile, che gli serviva come veicolo e mezzo d'azione[51]. La materia, perciò, fu creata insieme allo spirito, anche se lo spirito è, logicamente, precedente; e la materia non cesserà mai di esistere perché lo spirito, quantunque perfetto, ne avrà sempre bisogno. Ma la materia, che è suscettibile di trasformazioni infinite, si adatta alle diverse condizioni degli spiriti. "Quando è funzionale agli spiriti più imperfetti, si solidifica, si addensa, e forma i corpi del mondo visibile. Se è funzionale ad intelligenze superiori, splende con la luminosità dei corpi celesti e serve da abbigliamento per gli angeli di Dio, ed i bambini della Risurrezione"[52].

Universalità della Redenzione e la Salvezza Finale: l'apocatastasi

Alcuni testi delle Scritture[53] sembrano estendere a tutti gli esseri razionali il beneficio della Redenzione. Nel teorizzare ciò, Origene afferma di essere guidato dal principio filosofico, che enunciò molte volte, che la fine è sempre come l'inizio: "Noi pensiamo che la bontà di Dio, attraverso la mediazione di Cristo, porterà tutte le creature ad una stessa fine"[54]. La salvezza universale (*apocatastasi*), necessariamente, discende da questi principi.

Secondo Origene, alla fine dei tempi avverrà la redenzione universale e tutte le creature saranno reintegrate nella pienezza del divino, compresi Satana e la morte: in tal senso, dunque, le pene infernali, per quanto lunghe, avrebbero un carattere non definitivo ma purificatorio. I dannati esistono, ma non per sempre, poiché il disegno salvifico non si potrà compiere se manca una sola creatura.

Eredità culturale

Durante la sua vita, Origene con i suoi scritti, i suoi insegnamenti, e i rapporti interpersonali esercitò un'enorme influenza. Firmiliano di Cesarea, che si considerava suo discepolo, visse con lui per un lungo periodo per trarre profitto dalla sua cultura[55]. Alessandro di Gerusalemme, suo allievo alla scuola catechetica divenne suo fedele e intimo amico (Eusebio, VI XIV), così come Teoctisto di Cesarea che lo ordinò sacerdote[56]. Berillo di Bostra, che Origene aveva redento dall'eresia, gli fu profondamente legato[19]. Anatolio di Laodicea tessé le sue lodi nel *Carmen Paschale*[57]. Il dotto Giulio Africano lo consultò: se ne conosce la replica da parte di Origene[58]. Ippolito di Roma apprezzò grandemente il suo

valore[59]. Dionisio di Alessandria, suo alunno e successore alla scuola catechetica, quando divenne patriarca di Alessandria gli dedicò il trattato *Sulla Persecuzione*[60] e, alla notizia della sua morte, scrisse una lettera in cui si profuse in numerosi elogi verso il suo maestro[61]. Gregorio Taumaturgo, che fu suo allievo per cinque anni a Cesarea, gli dedicò un panegirico. Non c'è prova che Eraclio, suo discepolo, collega, e successore alla scuola catechetica, prima di essere elevato al Patriarcato di Alessandria, vacillasse nella sua amicizia. Il nome di Origene era così apprezzato che quando si doveva por fine a uno scisma o mettere a tacere un'eresia, veniva fatto appello alla sua figura.

Dopo la morte, la sua reputazione continuò a crescere. Panfilo di Cesarea, martirizzato nel 307, compose, insieme a Eusebio, un'*Apologia di Origene* in sei libri, dei quali solo il primo è stato conservato, in una traduzione latina di Rufino[62]. Origene, a quei tempi, aveva molti altri apologisti i cui nomi ci sono ignoti (Fozio, Cod. 117 e 118). Anche i successivi direttori della scuola catechetica continuarono a seguire le sue orme. Teognosto, nel suo *Hypotyposes*, secondo Fozio[63], lo seguì addirittura troppo da vicino, sebbene la sua opera fosse approvata da Atanasio di Alessandria. Girolamo, addirittura, indicava Pierio col soprannome di *Origenes iunior*[64]. Didimo il Cieco compose un'opera per spiegare e giustificare gli insegnamenti contenuti nel *De principiis*[65]. Atanasio non esitava a citarlo con grandi encomi[66] e spiegava che dovesse essere interpretato non letteralmente[67].

L'ammirazione per il grande alessandrino fu eguale fuori dall'Egitto. Gregorio Nazianzeno diffuse in tutta l'Anatolia il suo pensiero[68]: in collaborazione con Basilio Magno, pubblicò, con il titolo di *Philocalia*, un volume contenente brani selezionati del maestro. Nel suo *Panegirico di San Gregorio Taumaturgo*, Gregorio di Nissa definiva Origene "principe della cultura cristiana"[69]. A Cesarea marittima l'ammirazione dei dotti per Origene divenne una passione. Panfilo scrisse un'*Apologia*; Euzoio trascrisse le sue opere su pergamena[70]; Eusebio le catalogò attentamente e ne fece ampio uso.
I latini non furono meno entusiasti dei greci. Secondo Girolamo, i principali imitatori latini di Origene furono Eusebio di Vercelli, Ilario di Poitiers, Ambrogio da Milano e Vittorino di Petovio[71]. Eccetto Rufino, che praticamente è solo un traduttore, Girolamo, probabilmente, è lo scrittore latino che deve di più a Origene. Di fronte alle controversie sull'ortodossia del suo pensiero, non lo ripudiò mai completamente. Basti leggere i prologhi alle sue traduzioni di Origene (Omelie sul *Vangelo secondo Luca*, sul *Libro di Geremia*, sul *Libro di Ezechiele* e sul *Cantico dei Cantici*), e le prefazioni ai suoi *Commentarii* (*Libro di Michea*, *Lettera ai Galati* e *Lettera agli Efesini*, ecc.).

Tra queste espressioni di ammirazione e di lode, si levarono anche delle voci discordi. Metodio di Olimpo, vescovo e martire (311), compose molte opere contro Origene, fra cui un trattato *Sulla Risurrezione*, del quale Epifanio riporta un lungo estratto (*Haereses*, LXVI, XII-LXII). Eustazio di Antiochia, che morì in esilio intorno al 337, criticò il suo allegorismo[72]. Anche Alessandro di Alessandria, martirizzato nel 311, lo attaccò, se si deve dar credito a Leonzio di Bisanzio e all'imperatore Giustiniano I. Ma i suoi avversari più accaniti furono gli eretici: Sabelliani, Ariani, Pelagiani, Nestoriani e Apollinaristi.

Gli origenisti

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Origenismo***.

L'influenza di Origene sul pensiero di altri autori cristiani, fino al VII secolo, fu enorme. Tra questi possiamo ricordare:

- Dionisio di Alessandria (o Dionigi Magno) (circa 190-264), che contrastò il sabellianesimo rifacendosi ad argomentazioni di tipo origenista;

- Teognosto di Alessandria (morto intorno al 282) e San Pierio (morto intorno al 310), immediati successori di Origene alla direzione del *Didaskaleion*;
- Panfilo di Cesarea (circa 240-309) ed Eusebio di Cesarea (circa 260-340) autori dell'*Apologia di Origene*;
- papa Damaso I (circa 304-384), che ne tradusse due omelie in latino;
- Didimo il Cieco (circa 313-398), condannato dal Concilio di Costantinopoli del 553 per aver difeso le idee di Origene;
- Ilario di Poitiers (circa 315-367), che venne in contatto con le sue opere durante l'esilio in Frigia;
- Basilio Magno (circa 330-379), Gregorio di Nissa (circa 330-395) e Gregorio di Nazianzo (329-389), che difesero a spada tratta il credo niceno.
- Ambrogio da Milano (circa 339-397), che utilizzò ampiamente l'interpretazione allegorica della Bibbia alla stregua di Origene stesso.
- Sofronio Eusebio Girolamo (circa 342-420), prima ammiratore, poi detrattore del catechista alessandrino.
- Tirannio Rufino (circa 345-411) che ne tradusse in latino molte opere;
- Evagrio Pontico (346-399), ispiratore del monachesimo orientale e maestro di Giovanni Cassiano (circa 360-435), ispiratore di quello occidentale.
- Massimo il Confessore (circa 580-662), che fu il più importante teologo del VII secolo.

Costoro diedero vita al movimento origenista.

Note

1. ^ (EN) *Theology) Fr John Behr - Origen and the Early Church, Pt 1*, su *Youtube*, OnScript Podcast, 27 agosto 2019. URL consultato l'8 novembre 2019 (archiviato l'8 novembre 2019)., dal minuto 17:00 al 20:43. Il sacerdote e teologo ortodosso John Behr, leggendo un'opera di san Girolamo, afferma testualmente via radio quanto segue: *Jerome before he even sees we find his translation start writing against it and there's all sorts of absolutely abysmal things -I am just going to find a quotation here because it is so striking what he does. So in this work Jerome says...: I find among the many bad things written by Origen the following most distincted heretical: that the Son of God is a creature, that the Holy Spirit is a servant, that there are innumerable worlds succeeding one another in eternal ages, that the angels have been turned into the human souls -and I'm skipping parts because it just goes on for this- that our bodies themselves would grow aerial and spirit like and gradually vanish and disappear into thin air, into nothing, and that in the restitution of all things all beings, including the devil, will be with one condition in one degree, then will begin a new world from a new origin in which one who is now a virgin may chance tend to be a prostitute [...], it goes for a whole list of charges like this and then he says: these are the thing I point as heresies in the books of Origen, is for you to point out in which of his books you've found them contradicted*. L'opera a cui si riferisce l'autore è: San Girolamo, *Apologia contro Rufino*, libro secondo § 12, edizione critica con traduzione francese a fronte di Pierre Lardet, *Apologie contre Rufin*, Parigi, Cerf, 1983 (Source Chrétiennes, 303), traduzione italiana in S. Girolamo, *Scritti vari*, vol. 1, Roma, Città Nuova, 2009.
2. ^ Così giustificava Origene la resistenza dei cristiani a certi ordinamenti giuridici in vigore:

(EL)	(IT)
«εἴ τις παρὰ Σκύθαις νόμους ἀθέσμους ἔχουσι γενόμενος ἀναχωρήσεως μὴ ἔχων καιρὸν βιοῦν παρ' ἐκείνοις ἀναγκάζοιτο, εὐλόγως ἂν οὗτος διὰ τὸν τῆς ἀληθείας νόμον, ὡς πρὸς τοὺς	«Se qualcuno si trovasse presso il popolo della Scizia che ha leggi irreligiose e fosse costretto a vivere in mezzo a loro senza poter tornare indietro, questi agirebbe senz'altro in

Σκύθας παρανομίαν, καὶ συνθήκας πρὸς τοὺς τὰ αὐτὰ αὐτῷ φρονοῦντας ποιήσαι ἀνπαρὰ τὰ ἐκείνοις νενομισμένα.»	modo molto ragionevole se, in nome della legge della verità che presso il popolo della Scizia è appunto illegalità, insieme con altri che hanno la stessa opinione, formasse associazioni anche contro l'ordinamento in vigore.»

(Origene, *Contra Celsum*, I, 9-14 Koetschau)

3. ^ L'interpretazione degli antichi della lettera (o corpo) di un testo è diversa da quella odierna. Oggi si indaga sul senso letterale, mentre Origene indagava il senso grammaticale, il letterale in opposizione al significato figurato. Per questo i significati che Origene legava alle parole erano diversi da quelli che attualmente vengono loro legati.

Riferimenti

1. ^ *Panarion*, LXIV.
2. ^ *Bibliotheca* Cod. 118.
3. ^ Manlio Simonetti, Emanuela Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna, EDB, 2010.
4. ^ Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VI, II; Girolamo, *De viris illustribus*, LIV.
5. ^ Eusebio, *Hist. eccl.*, VI, 4.
6. ^ Johannes Quasten, *Patrologia. I primi due secoli (II - III)*, Marietti, 1980, p. 316.
7. ^ Eusebio, VI, 23.
8. ^ Enrico Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, 1997, p. 360, ISBN 978-88-315-1370-8.
9. ^ Henri Crouzel, "Origene e l'origenismo: Le condanne di Origene", *Augustinianum*, 26, 1986, pp. :295-303.
10. ^ *Origene. Vita* (**PDF**), su *digilander.libero.it*. URL consultato il 3 dicembre 2018 (archiviato il 25 dicembre 2018).
11. l'*Enciclopedia*, collana "La Biblioteca di Repubblica", Moncalieri (TO), UTET-Istituto Geografico DeAgostini, 2003, vol. 15 (Niev-Perim), p. 349, voce omonima.
12. ^ Nella lettera XXXIII a Paola (scritta nel 384) San Girolamo spiega che Origene fu condannato dal vescovo Demetrio non a causa della novità o eterodossia delle sue dottrine, ma perché i suoi avversari non potevano tollerare le sue incomparabili eloquenza e conoscenza (§ 4 della lettera, in *Patrologia Latina*, vol. 22, col. 447).
13. ^ Étienne Gilson, *La scuola d'Alessandria*, in *La filosofia nel Medioevo*, BUR Saggi, marzo 2019, p. 63, ISBN 978-88-17-04393-9, OCLC 849078970. Ospitato su archive.is.
14. ^ Lettera sinodale ai vescovi di Palestina e di Cipro (lettera 92 nella corrispondenza di Girolamo); risposta del sinodo di Gerusalemme (ibid. lettera 93); risposta di Dionigi di Lidda (ibid. lettera 94): ed. Labourt, tomo IV, p. 148-160.
15. ^ Lettera di Anastasio I a Simpliciano, 95 nella corrispondenza di Girolamo (ed. Labourt IV, p. 160-161); per la lettera a Venerio cfr. J. van den Gheyn, *Revue d'histoire et de littérature religieuse* 4, 1899, 1-12. Sull'argomento vedere Henri Crouzel, "Origene e l'origenismo: le condanne di Origene", *Augustinianum*, Volume 26, 1/2, Agosto 1986, pp. 295-303.
16. ^ Sulla biblioteca di Cesarea cfr. Guglielmo Cavallo, *Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea. Una messa a punto*, in *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, a cura di G. Cavallo, Roma – Bari, Laterza, 1988 pp. 65- 78.
17. ^ Palladio, *Hist. Laus.*, 147.
18. ^ Eusebio, VI 33.

19. Eusebio, VI, 33; Girolamo, *De viris illustribus*, LX.
20. ^ Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VI, 38.
21. ^ Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VI, 39.
22. ^ Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VII, 1.
23. ^ San Girolamo, *Prologo* a Origene, *Omelie su Ezechiele*, Roma, Città Nuova, 1997, p. 24.
24. ^ *Matthäusklärung*, hrsg. von D. Dr. Erich Klostermann unter mitwirkung von Lic. Dr. Ernst Benz, III bd., Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, 1935-41 (*GCS*, 38, 40, 41 = *Origenes Werke*, 10-12).
25. ^ *Die Johanneskommentar*, hrsg. von Lic. Dr. Erwin Preuscher, Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, 1903 (*GCS*, 10 = *Origenes Werke*, 4).
26. ^ *Ritrovate ventinove omelie inedite di Origene*, in *L'Osservatore Romano*, 13 giugno 2012.
27. ^ *Die neuen Psalmenhomilien*, hrsg. von Lorenzo Perrone in Zusammenarbeit mit Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzivalli und Antonio Cacciari, Berlin - München - Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2015 (*GCS. Neue Folge*, 19 = *Origenes Werke*, 13).
28. ^ *De Principiis (ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ)*, hrsg. von Hofrat Prof. Dr. Paul Koetschau, Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, 1913 (*GCS*, 22 = *Origenes Werke*, 5); Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., überszt. von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 (*Texte zur Forschung*, 24); Origène, *Traitè des principes*, par Henry Creuzel et Manlio Simonetti, V voll., Paris: Les éditions du CERF, 1978-84 (*SC* 252, 253, 268, 269, 312); Orígenes, *Sobre los Principios*, introducción, texto crítico, traducción y notas de Samuel Fernández, prefacio de Manlio Simonetti, Madrid: Ciudad Nueva, 2015 (*Fuentes Patrísticas*, 27), ma su quest'ultima le note di Nicola Pace, *Orígenes,* Sobre los Principios*. Osservazioni su una recente edizione*, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» LII/1 (2016), pp. 135-47.
29. ^ L'edizione della traduzione di Rufino in *Tyrannii Rufini opera*, recogn. Manlio Simonetti, Turnholt: Brepols, 1961 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 20). Sulle due versioni (greca e latina) e per un'analisi della tecnica di traduzione di Rufino: Nicola Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del «De principiis» di Origene*, Firenze: La Nuova Italia, 1990 (*Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano*, 133 = *Sezione a cura dell'Istituto di filologia classica*, 2); Id., *Un passo discusso della traduzione rufiniana del Perì Archôn di Origene (I 6, 2)*, in *Storia ed esegesi in Rufino di Concordia*, a c. di Antonio Quacquarelli, Udine: Arti Grafiche Friulane, 1992 (*Antichità Altoadriatiche*, 39), pp. 199-220.
30. ^ *The Philocalia of Origen*, the text revised with a critical introduction and notes by Joseph Armitage Robinson, Cambridge: University Press, 1893; Origène, *Philocalie*, par Marguerite Harl, Nicholas de Lange, Éric Junod, II voll., Paris: Les éditions du CERF, 1976-83 (*SC*, 226, 302).
31. ^ Andrea Vaccaro, *Origene, il vincitore del paradosso biblico*, in *Avvenire*, Milano, 7 gennaio 2010.
32. ^ Trad. italiana in Origene, *Contro Celso. Opere scelte*, a cura di Manlio Simonetti, Torino: UTET, 2000 (*Classici delle Religioni*).
33. ^ Origène, *Sur la Pâque*. Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par Octave Guéraud et Pierre Nautin, Paris: Beauchesne, 1979 (*Christianisme Antique*, 2). Il papiro è il medesimo che trasmette il *Dialogo con Eraclide*, vd. *infra*.
34. ^ *Die schrift von Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, hrsg. von Dr. Paul Koetschau, Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, 1899 (*GCS*, 2 = *Origenes Werke*, 1), pp. 1-47. Traduzione italiana in Origene, *La preghiera*, Roma: Città Nuova, 1997 (*Testi Patristici*, 138).

35. ^ *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Ame*, éd. Jean Schérer, Le Caire: Publications de la Société Fouad Ier de Papyrologie, 1949; vd. anche *Entretien d'Origène avec Héraclide*, introduction, texte, traduction et notes par Jean Schérer, Paris: Les éditions du CERF, 1960 (*SC*, 67). Il testo fu tradotto in inglese e commentato da Henry Chadwick in *Alexandrian Christianity. Selected translations from Clement and Origen*, ed. by H. C. and J. E. L. Oulton, London: SCM-Canterbury Press, 1954 (*The Library of Christian Classics*, 2).
36. ^ *Die schrift von Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus*, hrsg. von Dr. Paul Koetschau, Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, 1899 (*GCS*, 2 = *Origenes Werke*, 1), pp. 49-374; *Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet*, hrsg. von Dr. P. K., Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchandlung, 1899 (*GCS*, 3 = *Origenes Werke*, 2), pp. 1-293. Vd. anche Origène, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret (S.J.), V voll., Paris: Les éditions du CERF, 1969-76 (*SC*, 132, 136, 147, 150, 227). Trad. italiana in Origene, *Contro Celso*, a c. di P. Ressa, Brescia: Morcelliana, 2000.
37. ^ In Matt., ser. 46, Migne, XIII 1667.
38. ^ *In Joan.*, X, 3.
39. ^ *Philocalia*, V, 4-7.
40. ^ *Philocalia*, VI, 1-2.
41. ^ *Philocalia*, I, 28; cf. X, 1.
42. ^ *Philocalia*, X, 1-2.
43. ^ Jacques Liébaert, Michel Spanneut, Antonio Zani, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1998, p. 98.
44. ^ *De principis*, II 1, 5; *In Genes.*, I, 12, in Migne, XII, 48-9.
45. ^ *De principiis*, III 5, 3.
46. ^ *De principiis*, II, IX, 6.
47. ^ *De principiis*, I 3, 8.
48. ^ I 6, 2.
49. ^ *De principiis*, I 7, 3.
50. ^ Piero Coda e Graziano Lingua, *Esperienza e libertà*, 2000, p. 89.
51. ^ *De principiis*, II 2, 1; I 6, 4 ecc.
52. ^ *De principiis*, II 2, 2.
53. ^ Ad esempio, *I Cor.* xv, 25-28.
54. ^ *De principiis*, I 4, 1-3.
55. ^ Eusebio, *Historia ecclesiastica*, VI, 26; Palladio, *Hist. Laus.*, 147.
56. ^ Fozio, Cod. 118.
57. ^ Patrologia Graeca = P. G., X 210.
58. ^ P. G., XI 41-85.
59. ^ Girolamo, *De viris illustribus*, LXI.
60. ^ Eusebio, VI, 46.
61. ^ Fozio, Cod. 232.
62. ^ P. G., XVII 541-616.
63. ^ Cod. 106.
64. ^ *De viris illustribus*, LXXVI.
65. ^ Girolamo, *Adv. Rufin.*, I, 6.
66. ^ *Epist. IV ad Serapion.*, 9 e 10.
67. ^ *De decretis Nic.*, 27.
68. ^ (Suidas, *Lexicon*, ed. Bernhardy, II, 1274: *Origenes he panton hemon achone*)
69. ^ (P.G., XLVI 905)

70. ^ Girolamo, *De viris illustribus*, XCIII.
71. ^ Girolamo, *Adv. Rufin.*, I, II; *Ad Augustin. Epist.*, CXII, 20.
72. ^ (P.G., XVIII 613-673)

Bibliografia

Traduzioni italiane

- *Commentario al Cantico dei Cantici*, introduzione, testo greco, traduzione e commento a cura di Maria Antonietta Barbàra, Bologna, EDB, 2005.
- *Commento al Vangelo di Matteo*, Testo greco e latino con traduzione italiana di vari autori a fronte, Roma, Città Nuova, 1998-2018 (sei volumi).
- *Commento al Cantico dei Cantici*, Introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti. Roma, Nuova Editrice, 1997.
- *Commento al Vangelo di Giovanni*, traduzione di Eugenio Corsini, Torino, Utet 1968.
- *Commento al Vangelo di Giovanni*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Vito Limone; presentazione di Giuseppe Girgenti, Milano, Bompiani, 2012.
- *Commento al Vangelo di Luca*, traduzione di Salvatore Aliquò; introduzione e note di Carmelo Failla, Roma, Città Nuova, 1974.
- *Commento alla lettera ai Romani*, introduzione, traduzione e note a cura di Francesca Cocchini, Casale Monferrato (AL), Marietti, 1985-1986 (due volumi); nuove edizione Roma, Città Nuova, 2014.
- *Contro Celso di Origene*, traduzione di Aristide Colonna, Torino, Utet, 1971.
- *Contro Celso di Origene*, traduzione di Pietro Ressa, presentazione di Claudio Moreschini, Brescia, Morcelliana, 2000.
- *Dialogo con Eraclide*, introduzione, traduzione e note di Roberto Spataro, Roma, Città Nuova, 2017.
- *Disputa con Eraclide*, introduzione, traduzione e note a cura di Giobbe Gentili, Milano, Paoline, 1971.
- *Esegesi paolina: i testi frammentari*, introduzione, traduzione e note di Francesco Pieri; prefazione di Romano Penna, Roma, Città Nuova, 2009.
- *74 omelie sul libro dei Salmi*, (traduzione e adattamento di Gerolamo); introduzione, traduzione e note di Giovanni Coppa, Milano, Paoline, 1993.
- *Esortazione al martirio. Omelie sul Cantico dei Cantici*, a cura di Normando Antoniono, Milano, Rusconi, 1985.
- *Omelie su Ezechiele*, a cura di Normando Antoniono, Roma, Città Nuova, 1987.
- *Omelie su Ezechiele*, a cura di Federica Bucchi e Antonio Grappone, Roma, Città Nuova, 2016.
- *Omelie su Geremia*, introduzione, traduzione e note a cura di Luciana Mortari, Roma, Città Nuova, 1995.
- *Omelie su Giosué*, introduzione, traduzione e note a cura di Rosario Scognamiglio e Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 1993.
- *Omelie su Isaia*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli Roma, Città Nuova, 1996.
- *Omelie sui Giudici*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli Roma, Città Nuova, 1992.
- *Omelie sui Giudici*, testo della versione latina di Rufino, introduzione, note e indice di Pierre Messié, Louis Neyrand, Marcel Borret; traduzione italiana e aggiornamento di Riccardo Pane, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010.

- *Omelie sui Numeri*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli Roma, Città Nuova, 1998.
- *Omelie sui Salmi = Homiliae in Psalmos 36., 37., 38*, a cura di Emanuela Prinzivalli, Firenze, Nardini, 1991.
- *Omelie sul Cantico dei cantici*, a cura di Manlio Simonetti, Roma, Fondazione Lorenzo Valla, 1998.
- *Omelie sul Cantico dei cantici*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 1990.
- *Omelie sul Levitico*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 1985.
- *Omelie sulla Genesi*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 1978 (nuova edizione 2005).
- *Omelie sull'Esodo*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli, Roma, Città Nuova, 1981.
- *Omelie sulla Genesi e sull'Esodo*, introduzione, traduzione e note di Giobbe Gentili, Alba, Edizioni Paoline, 1976.
- *La Pasqua*, testo greco e traduzione italiana a cura di Roberto Spataro, Roma, Città Nuova, 2011.
- *La penitenza*, traduzione, introduzione e note a cura di Eugenio Marotta, Roma, Città Nuova Editrice, 1996.
- *La preghiera*, introduzione, traduzione e note a cura di Normando Antoniono, Roma, Città Nuova, 1997.
- *I Principi*, a cura di Manlio Simonetti, Torino, Utet 1968.
- *I Principi. Contra Celsum e altri scritti filosofici*, scelta, introduzione, traduzione e note a cura di Manlio Simonetti, Firenze, Sansoni, 1975.
- *Sulla Pasqua: Il papiro di Tura*, introduzione, traduzione e note di Giuseppe Sgherri, Milano, Edizioni Paoline, 1989.

Studi

- Francesca Cocchini, *Origene - Teologo esegeta per una identità cristiana*, Bologna, Edizione Dehoniane, 2006. ISBN 88-10-45301-8
- Jean Daniélou, *Origène*, Paris, éditions de la Table Ronde, 1958.
- Franz Diekamp, *Die Origenistischen streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allegemeine Concil*, Münster i. W., Aschendorff, 1899.
- Henri de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, éditions Montaigne, 1950.
- Adele Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma, Città Nuova, 2000.
- Luigi F. Pizzolato e Marco Rizzi (a cura di), *Origene maestro di vita spirituale (https://books.google.it/books?id=WSV3JMv-scsC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false)*, Milano, Vita e Pensiero, 2001. ISBN 88-343-0595-7
- Giulia Sfameni Gasparro, *Origene e la tradizione origeniana in Occidente: letture storico-religiose*, Roma, LAS, 1998.

- Emanuela Prinzivalli, *Magister ecclesiae: Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, ISBN 8879610112.

Voci correlate

- Apocatastasi

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Origene**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Origene**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Origene (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Origen?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Orìgene*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Alberto Pincherle, *ORIGENE*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Origene teologo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Origene teologo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Origène od Orìgene*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Henry Chadwick, *Origen*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Origene*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Origene*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Origene* / *Origene (altra versione)* / *Origene (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Origene*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Audiolibri di Origene*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Origene*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Origene*, su *Goodreads*.
- (EN) *Origene*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Opera Omnia di Origene Adamantio*, su *documentacatholicaomnia.eu*. (con indici analitici, traduzioni (EN, IT, LA, PT) e Lexicon Proprium) nel sito Documenta Catholica Omnia
- (EN) Mark J. Edwards, *Origen*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Edward Moore, *Origen*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (FR) *Sources Chrétiennes: Origène*, su *sources-chretiennes.mom.fr*.
- Ilaria Ramelli, *Origene filosofo cristiano. Il Peri Archôn e i suoi oppositori*, su *mondodomani.org*.
- *G.I.R.O.T.A. - Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina*, su *cisadu2.let.uniroma1.it*.
- *Catechesi*, su *w2.vatican.va*. di papa Benedetto XVI su Origene tenuta durante l'Udienza generale di mercoledì 25 aprile 2007

- *Ulteriore catechesi*, su *w2.vatican.va*. di papa Benedetto XVI su Origene tenuta durante l'Udienza generale di mercoledì 2 maggio 2007

Controllo di autorità	VIAF (EN) 95155322 (https://viaf.org/viaf/95155322) · ISNI (EN) 0000 0001 2321 3322 (http://isni.org/isni/0000000123213322) · SBN CFIV036280 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV036280?core=autoriall) · BAV 495/18426 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_18426) · CERL cnp01259589 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259589) · LCCN (EN) n79004180 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79004180) · GND (DE) 118590235 (https://d-nb.info/gnd/118590235) · BNE (ES) XX863922 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX863922) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX863922) · BNF (FR) cb11918191d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11918191d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11918191d) · J9U (EN, HE) 987007290054705171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007290054705171) · NSK (HR) 000042274 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000042274) · NDL (EN, JA) 00451829 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00451829) · CONOR.SI (SL) 19827555 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/19827555) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79004180 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79004180)

Portale Biografie **Portale Cristianesimo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Origene&oldid=137107680"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 30 dic 2023 alle 15:50.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Agostino d'Ippona

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando l'omonima miniserie televisiva che ripercorre gli ultimi trent'anni di vita di sant'Agostino, vedi **Agostino d'Ippona (miniserie televisiva)**.*

*Disambiguazione – "Sant'Agostino" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Sant'Agostino (disambigua)**.*

(LA)	(IT)
«Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.»	«Ci hai creati per Te, [Signore,] e inquieto è il nostro cuore fintantoché non trovi riposo in Te.[1]»

(*Confessioni*, I, 1)

Aurelio Agostino d'Ippona (in latino *Aurelius Augustinus Hipponensis*; Tagaste, 13 novembre 354 – Ippona, 28 agosto 430) è stato un filosofo, vescovo e teologo romano di origine berbera e lingua latina.

Conosciuto anche come **sant'Agostino**,[2] è Padre, dottore e santo della Chiesa cattolica, detto anche *Doctor Gratiae* ("Dottore della Grazia"). È forse il maggiore rappresentante della patristica dell'Occidente. Se le *Confessioni* sono la sua opera più celebre,[3] si segnala per importanza, nella vastissima produzione agostiniana, il trattato *La città di Dio*.[4]

Indice

Biografia
- Dalla nascita alla conversione (354-387)
  - Infanzia e adolescenza
  - "Crisi" cartaginese
  - Approdo al Manicheismo
  - Insegnamento
  - Incontro con Ambrogio
  - Neoplatonismo e Cristianesimo
- Dalla conversione all'episcopato (386-396)
- Vescovo di Ippona (395-430)
  - Controversia manichea ed il "problema del male"
  - La controversia donatista e la teoria della Chiesa
  - Controversia pelagiana
  - Controversia ariana e ultimi anni

Opere
- Autobiografia e corrispondenza
- Scritti filosofici

- Scritti apologetici
- Controversie
  - Contro i Manichei
  - Contro i Donatisti
  - Contro i Pelagiani
  - Contro i Semipelagiani
  - Contro gli Ariani
  - Altre eresie
- Scritti esegetici
  - *De doctrina Christiana*
- Opere dogmatiche e morali
- Pastorali e predicazioni
- Altre opere

Culto

Ordini religiosi ispirati ad Agostino

Opere d'arte dedicate ad Agostino

- Pittura
- Scultura
- Cinema e televisione
- Opere teatrali
- Musica
- Romanzi filosofici e storici

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

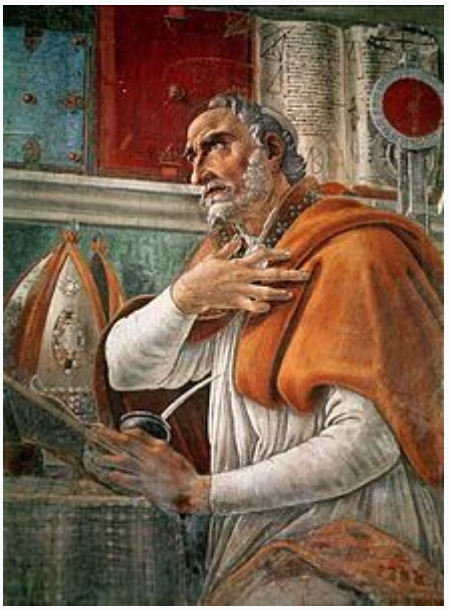
Lo stesso argomento in dettaglio: ***Pensiero di Agostino d'Ippona***.

«Agostino non è soltanto un pilastro della cultura, della teologia e della spiritualità, ma anche l'uomo vivo che parla, da cuore a cuore, agli uomini del nostro tempo.»

(Giuliano Vigini, prefazione a *Le Confessioni*, RCS MediaGroup, 2010)

Compendio della dottrina agostiniana

Sant'Agostino d'Ippona



Sant'Agostino in un affresco di Sandro Botticelli

Vescovo e dottore della Chiesa

Nascita	Tagaste, 13 novembre 354
Morte	Ippona, 28 agosto 430 (75 anni)
Venerato da	Tutte le Chiese cristiane che ammettono il culto dei santi
Ricorrenza	28 agosto e 15 giugno (Chiesa ortodossa)
Attributi	Abiti vescovili, colomba, cuore infiammato, libro
Patrono di	stampatori e teologi, vedi elenco

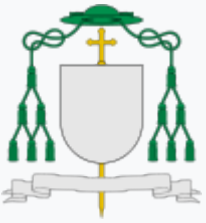
Agostino d'Ippona
vescovo della Chiesa cattolica

Per comprendere la dottrina di Agostino non si può prescindere dal suo vissuto esistenziale: trovandosi a sperimentare un insanabile dissidio tra la ragione e il sentimento, lo spirito e la carne, il pensiero pagano e la fede cristiana, la sua filosofia consistette nel tentativo grandioso di riconciliarli e tenerli uniti. Fu proprio l'insoddisfazione per quelle dottrine che predicavano una rigida separazione tra bene e male, luce e tenebre, a spingerlo ad abbandonare il manicheismo e a subire l'influsso dello stoicismo e soprattutto del neoplatonismo,[5] i quali viceversa riconducevano il dualismo in unità.[6]

Recependo il pensiero di Platone filtrato attraverso quello di Plotino, Agostino rielaborò così la dottrina delle idee, o quella emanatistica dell'Uno, sulla base della concezione trinitaria del Dio cristiano, che è insieme Sapienza, Potenza, e Volontà d'amore. Essendo Dio principio unico e assoluto dell'Essere, non può esistere un principio a Lui contrapposto, per cui il male è soltanto "assenza", privazione del Bene, imputabile unicamente alla disobbedienza umana. A causa del peccato originale nessun uomo è degno della salvezza, ma Dio può scegliere in anticipo chi salvare, tramite il ricorso alla grazia, che sola consente alla nostra anima di ricevere l'illuminazione. Ciò non toglie comunque che noi possediamo un libero arbitrio.[7]

A differenza della filosofia greca, però, dove la lotta tra bene e male non prevedeva un esito escatologico, Agostino ebbe presente come questa lotta si svolge soprattutto nella storia. Ciò condusse a una riabilitazione della dimensione terrena rispetto al giudizio negativo che ne aveva dato il platonismo: ora anche il mondo e gli enti corporei hanno valore e significato, in quanto frutti dell'amore di Dio. Si tratta di un Dio vivo e Personale, che sceglie di entrare nella storia umana, e il cui amore infinito (*agàpe*) è la risposta all'ansia di conoscenza, tipica dell'*eros* greco, che l'uomo prova per Lui.[8]

Agostino in abiti vescovili, in un dipinto di Antonello da Messina



Incarichi ricoperti	▪ Vescovo coadiutore di Ippona Regia (395-396) ▪ Vescovo di Ippona Regia (396-430)
Nato	13 novembre 354 a Tagaste
Ordinato presbitero	391
Nominato vescovo	395 da papa Siricio
Consacrato vescovo	395 dal vescovo Megalio
Deceduto	28 agosto 430 (75 anni) ad Ippona

La vita di Agostino è stata tramandata con grande dettaglio nelle *Confessioni*, sua biografia personale, nelle Ritrattazioni (https://www.augustinus.it/italiano/ritrattazioni/), che descrivono l'evoluzione del suo pensiero, e nella *Vita di Agostino* (https://www.augustinus.it/vita/possidio.htm), scritta dal suo amico e discepolo Possidio, che narra l'apostolato del santo.[9]

Dalla nascita alla conversione (354-387)

Agostino, di etnia berbera[10] o punica come egli stesso ci tramanda,[11] ma di cultura fondamentalmente ellenistico-romana, nacque il 13 novembre 354 a Tagaste (attualmente Souk Ahras, in Algeria, situata a circa 70 km a sud-est di Ippona, l'odierna Annaba), a quei tempi una piccola città libera della Numidia proconsolare, recentemente convertita al Donatismo.

Apparteneva a una famiglia del ceto medio, ma non facoltosa: il padre, Patrizio, piccolo possidente terriero e membro dei *curiales* (consiglieri municipali) della città, era un pagano; di animo benevolo, anche se collerico, impetuoso e a volte infedele alla moglie Monica, madre di Agostino,[12] proprio per influenza di quest'ultima alla lunga giungerà alla conversione, morendo cristiano verso il 371 d.C.[9] Monica era infatti di religione cristiana, oltre a essere una donna intelligente, affettuosa e di carattere forte.[9] Agostino ebbe anche un fratello, Navigio, che sarà a Cassiciaco in Brianza per battezzarsi, e una sorella di cui non si conosce il nome, ma della quale si sa che, rimasta vedova, diresse un monastero femminile fino alla morte.[9]

Infanzia e adolescenza

Agostino recepì dai suoi genitori due opposte visioni del mondo, da lui spesso vissute in conflitto tra loro. Mentre nelle sue opere parla del padre come di un estraneo,[13] sarà la madre, venerata tutt'oggi come santa dalla Chiesa cattolica, a esercitare un grande ruolo nell'educazione e nella vita del figlio,[9] che dirà: «A lei debbo tutto ciò che sono».[14] Agostino ricevette da lei un'istruzione cristiana, e fu iscritto fra i catecumeni. Una volta, quando era molto malato, chiese il battesimo, ma, essendo presto svanito ogni pericolo, decise di differire il momento della ricezione del sacramento, adeguandosi ad una diffusa usanza di quel periodo. La sua associazione con "uomini di preghiera" lasciò tre grandi concetti profondamente incisi nella sua anima: l'esistenza di una Divina Provvidenza, l'esistenza di una vita futura con terribili punizioni e, soprattutto, Cristo il Salvatore.

> «Fin dalla mia più tenera infanzia, il mio ancora tenero cuore aveva succhiato col latte di mia madre il nome del mio Salvatore, Tuo Figlio, per Tua misericordia, o Signore, e lo custodiva nel profondo di sé; e tutto ciò in cui mi imbattevo e che mancava di quel Nome Divino, per quanto fosse erudito, forbito e perfino pieno di verità, non riusciva a catturarmi completamente.»
>
> (*Confessioni*, I, IV)

Africano di nascita, utilizzò soprattutto il latino nei suoi scritti. Non ebbe molta dimestichezza con il greco, lingua studiata in giovane età ma non amata, mentre la conoscenza del punico è stata messa in discussione da taluni studiosi.[15] Il padre, orgoglioso del successo di suo figlio nelle scuole di Tagaste e Madaura, decise di mandarlo a Cartagine per prepararlo alla carriera forense, ma ci vollero molti mesi per raccogliere il denaro necessario, e Agostino passò il suo sedicesimo anno a Tagaste, in un ozio in cui si scatenò una grande crisi intellettuale e morale. Egli stesso avrebbe in seguito narrato come, dominato da una profonda inquietudine, venisse risucchiato in un vortice di passioni, e provasse quasi attrazione per il peccato, come avvenne per esempio in occasione del celebre *furto delle pere*, che Agostino organizzò insieme ad alcuni coetanei:

> «Ma io, sciagurato, cosa amai in te, o furto mio, o delitto notturno dei miei sedici anni? Non eri bello se eri un furto; anzi, sei "qualcosa" per cui possa rivolgerti la parola?[16] Belli erano i frutti che rubammo… ma non quelli bramò la mia anima miserabile, poiché ne avevo in abbondanza di migliori. Eppure colsi proprio quelli al solo scopo di commettere un furto.»

(*Confessioni*, II, 6, 12)

"Crisi" cartaginese

Agostino e la madre Monica in un dipinto di Ary Scheffer

Quando all'età di diciassette anni giunse a Cartagine, verso la fine del 370, ogni situazione che gli capitava lo portava a deviare sempre di più dall'antico corso della sua vita: le molte seduzioni della grande città che era ancora per metà pagana, la licenziosità degli altri studenti, i teatri, l'ebbrezza del suo successo letterario e uno smisurato desiderio di essere sempre il primo, anche nel peccato.[17] In questa città, appassionandosi di filosofia, iniziò a studiare la maggior parte dei testi principali della cultura ellenistico-latina. Dotato di un forte senso critico e animato da un desiderio bramoso di verità, passò gli anni della sua gioventù nella ricerca insaziabile del senso della vita. Non molto tempo dopo essere giunto a Cartagine, però, Agostino fu costretto a confessare a sua madre di avere una relazione con una donna, che gli aveva dato un figlio, Adeodato (372), e con la quale visse in concubinato per quindici anni. Si separarono nel 386, quando ella lo lasciò a Milano per recarsi in Numidia con la promessa che sarebbe tornata. Agostino non ne riporta il nome in alcun testo.

Esistono pareri contrastanti nella valutazione di questa crisi adolescenziale. Alcuni, come Theodor Mommsen, la evidenziano, altri come Friedrich Loofs rimproverano a Mommsen questa conclusione o si dimostrano clementi verso Agostino,[18] quando affermano che, a quei tempi, la Chiesa permetteva il concubinato.[19] Agostino mantenne comunque una certa dignità e, fin dall'età di diciannove anni, mostrò un genuino desiderio di uscire da quella condotta dissoluta: nel 373, la lettura dell'*Hortensius* di Marco Tullio Cicerone, testo protrettico oggi andato perduto, provocò un cambiamento di direzione nella sua vita. Si imbevve dell'amore per la saggezza che Cicerone così eloquentemente encomiava e, da quel momento, Agostino considerò la retorica soltanto una professione, da esercitare in qualità di insegnante. Il suo cuore si era completamente volto alla filosofia.[20]

Approdo al Manicheismo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Manicheismo***.

Nel 373 la sua ansia per la ricerca dell'assoluto lo fece approdare al Manicheismo,[21] di cui, insieme al suo amico Onorato, divenne uno dei massimi esponenti e divulgatori. Agostino stesso narra che fu attratto dalle promesse di una filosofia libera dai vincoli della fede, dalle vanterie dei manichei che affermavano di aver scoperto delle contraddizioni nelle Sacre Scritture e, soprattutto, dalla speranza di trovare nella loro dottrina una spiegazione scientifica della natura e dei suoi fenomeni più misteriosi. La mente indagatrice di Agostino era entusiasta per le scienze naturali e i Manichei dichiaravano che la natura non aveva segreti per Fausto di Milevi, il loro dottore.[22] Tale adesione tuttavia non fu scevra da dubbi: essendo torturato dal problema dell'origine del male, Agostino, nell'attesa di risolverlo, diede credito alla tesi manichea di un perenne conflitto tra due princìpi, il bene e il male. C'era, inoltre, un fascino molto potente nell'irresponsabilità morale derivante da una dottrina che negava la libertà ed attribuiva l'imputabilità dei crimini ad un principio esterno.

Una volta unitosi a questo gruppo, Agostino gli si dedicò con tutto l'ardore del suo carattere; ne lesse tutti i libri, adottò e difese tutte le sue idee. Il suo attivissimo proselitismo convinse anche i suoi amici Alipio e Romaniano, i suoi mecenati di Tagaste, gli amici di suo padre che stavano sostenendo le spese dei suoi studi. Fu durante questo periodo manicheo che le facoltà letterarie di Agostino giunsero al loro pieno sviluppo, quando era ancora un semplice studente di Cartagine.

La più antica immagine di Agostino, risalente al VI secolo, in un affresco nella basilica del Laterano

Insegnamento

Al termine dei suoi studi sarebbe dovuto entrare nel *forum litigiosum*, ma preferì la carriera letteraria. Possidio narra che tornò a Tagaste per "insegnare la grammatica". Il giovane professore incantò i suoi alunni, uno dei quali, Alipio, appena più giovane del suo maestro, per non lasciarlo dopo averlo seguito tra i Manichei, fu in seguito battezzato insieme a lui a Milano, per poi, probabilmente, diventare vescovo di Tagaste, la sua città natale.

Monica era profondamente dispiaciuta per l'eresia di Agostino e non l'avrebbe neanche ricevuto in casa o fatto sedere alla sua tavola, se non fosse stata consigliata da un vescovo che dichiarò che «il figlio di così tante lacrime e preghiere non poteva perire». Poco tempo dopo Agostino tornò a Cartagine, dove continuò ad insegnare retorica. I suoi talenti gli furono anche di maggiore vantaggio su questo palcoscenico più grande e, attraverso un'infaticabile ricerca delle arti liberali il suo intelletto raggiunse la piena maturità. Qui vinse un torneo di poesia ed il proconsole Vindiciano gli conferì pubblicamente la *corona agonistica*.

Fu in questo momento di ebbrezza letteraria, quando aveva appena completato il suo primo lavoro sull'estetica (ora perso), che Agostino cominciò a ripudiare il Manicheismo. Anche quando era nel suo massimo entusiasmo, tuttavia, gli insegnamenti di Mani erano stati lontani dal calmare la sua inquietudine. Nonostante fosse stato accusato di essere diventato un prete della "setta", non fu mai iniziato o enumerato fra gli "eletti", ma rimase un "uditore", il grado più basso nella gerarchia. Egli stesso fornì le ragioni del suo disincanto: prima di tutto l'inclinazione della filosofia manichea - "Distruggono tutto e non costruiscono nulla" -; poi la loro immoralità in contrasto con la loro apparente virtù; quindi la debolezza delle loro argomentazioni nella controversia con i "cattolici", ai cui precetti basati sulle Scritture la loro unica replica era: "Le Sacre Scritture sono state falsificate".

Ma la ragione principale fu che tra loro non trovò la scienza a cui anelava, ossia quella conoscenza della natura e delle sue leggi che gli avevano promesso. Quando li interrogava sui movimenti delle stelle, nessuno di loro era in grado di rispondergli, invitandolo ad attendere le spiegazioni esaustive di Fausto di Milevi, il celebre vescovo manicheo. Finalmente, nel 383, costui giunse a Cartagine: Agostino gli fece visita e lo interrogò,[22] ma scoprì nelle sue risposte solo volgare retorica, assolutamente estranea a qualsiasi cultura astronomica e matematica.[23] L'incantesimo si ruppe e, anche se Agostino non abbandonò immediatamente il gruppo, il suo animo deluso iniziò a respingere le dottrine manichee.

Incontro con Ambrogio

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Sant'Ambrogio***.

Nel 383 Agostino, all'età di 29 anni, cedette all'irresistibile attrazione che l'Italia aveva per lui; a causa della riluttanza della madre a separarsi da lui, dovette ricorrere a un sotterfugio e imbarcarsi con la copertura della notte. Non appena giunto a Roma, dove continuò a frequentare la comunità manichea, si ammalò gravemente. Quando guarì aprì una scuola di retorica ma, disgustato dai trucchi dei suoi alunni, che lo defraudavano spudoratamente delle loro tasse d'istruzione, fece domanda per un posto vacante come professore a Milano[24]. Il *praefectus urbi* Quinto Aurelio Simmaco l'aiutò a ottenere il posto con l'intento di contrastare la fama del vescovo Ambrogio.[25] Dopo aver fatto visita al vescovo, però, si sentì attratto dai suoi discorsi e iniziò a seguire regolarmente le sue predicazioni.

Ambrogio, arcivescovo di Milano

Neoplatonismo e Cristianesimo

Agostino tuttavia fu travagliato da tre ulteriori anni di dubbi, durante i quali la sua mente passò attraverso varie fasi. In un primo tempo si volse verso la filosofia degli Accademici, attratto dal loro scetticismo pessimistico, deluso com'era dal manicheismo e diffidando ormai di ogni forma di credenza religiosa. Lo tormentava più di tutti il problema del male: se Dio esiste ed è onnipotente, perché non riesce ad annientarlo?

> «Tali pensieri volgevo nel mio petto infelice, gravato da preoccupazioni tormentosissime, perché temevo la morte e non avevo trovato la verità. Pure rimaneva ferma stabilmente nel mio cuore la fede cattolica nel «Cristo tuo, Signore e Salvatore nostro»[26], una fede ancora informe sotto molti aspetti, e fluttuante al di fuori della dottrina, eppure il mio animo non l'abbandonava.»
>
> (*Confessioni*, VII,5)

Fu decisivo l'incontro con la filosofia neo-platonica, dalla quale rimase entusiasmato: l'attenta lettura delle opere di Platone e di Plotino riaccese nuovamente in lui la speranza di trovare la verità.[27] Ancora una volta Agostino cominciò a sognare che lui e i suoi amici avrebbero potuto condurre una vita dedicata alla ricerca di essa, rinunciando a tutte le aspirazioni terrene come onori, ricchezza, o piacere, e con il celibato come regola.[28] Ma era solo un sogno; le sue passioni lo rendevano ancora schiavo.

Dal dubbio alla Verità

Il passaggio attraverso la fase del dubbio non fu per Agostino un semplice incidente di percorso, ma fu determinante per fargli trovare la via della fede. Secondo Agostino infatti, solo chi dubita è animato da un desiderio sincero di trovare la verità, a differenza di colui che non si pone nessuna domanda. È la consapevolezza della propria ignoranza che spinge a indagare il mistero; eppure non si cercherebbe la verità se non si fosse certi almeno inconsciamente della sua esistenza. Un tema, questo, di lontana ascendenza socratica e platonica, ma Agostino lo inserisce nell'ottica cristiana del Dio-Persona: è Dio stesso che fa nascere nell'uomo il desiderio della verità. Un Dio inconscio e nascosto che vuole farsi conoscere dall'uomo. Solo l'intervento della Sua grazia permette alla ragione umana di trascendere i suoi limiti, illuminandola. Ed è così che avviene l'intuizione: essa è un *comprendere*, e al tempo stesso un *credere*, che non avrebbe senso dubitare se non ci fosse una Verità che appunto al dubbio si sottrae; e che non si cercherebbe Dio se non Lo si fosse già trovato.[29]

Monica intanto aveva raggiunto suo figlio a Milano, riuscendo a convincerlo a fidanzarsi. La sua promessa sposa però era troppo giovane, e anche se Agostino salutò la madre di Adeodato, il suo posto fu presto preso da un'altra. Dovette così attraversare un ultimo periodo di lotta e di angoscia, durante il quale la sua volontà di convertirsi non riusciva a prevalere del tutto sull'idea dei piaceri a cui avrebbe dovuto rinunciare. Finché, anche grazie ai preziosi contributi del vescovo Ambrogio, intuì come la verità, tema centrale del suo itinerario filosofico, non sia un semplice fatto in sé da possedere, quale egli la percepiva nei tribunali dell'impero romano, ma che da essa si viene posseduti, perché è qualcosa di assoluto, totale e universale. Comprendendo come essa non sia un oggetto ma un Soggetto, cioè un'entità viva e Personale, proprio come viene presentata nei Vangeli,[30] ebbe la certezza che Gesù fosse l'unica via per giungervi, e che alla Verità l'uomo aderisce innanzitutto con il suo modo di vivere.

Fu un colloquio con Simpliciano, futuro successore di Ambrogio, che raccontò ad Agostino la storia della conversione del celebre retore neo-platonico Vittorino,[31] a preparare la strada per la conversione. Questa sarebbe avvenuta all'età di 32 anni nel settembre 386, in un giardino di Milano, dove - come racconta lo stesso Agostino - sentì la voce di una bimba o un bimbo che canterellava *tolle lege*, ossia «prendi e leggi», invito che egli riferì alla Bibbia, che a quel punto aprì a caso cadendo su un passaggio di Paolo di Tarso.[32]

Alcuni giorni più tardi, Agostino, mentre era malato, sfruttando le vacanze autunnali, si dimise dal suo lavoro di insegnante, andò con Monica, Adeodato e i suoi amici a Cassiciacum, residenza di campagna di Verecondo.[33] Lì si dedicò alla ricerca della vera filosofia che, per lui, ormai era inseparabile dal Cristianesimo.

Dalla conversione all'episcopato (386-396)

Agostino riceve il battesimo dalle mani di Ambrogio

Agostino, gradualmente, conobbe la dottrina cristiana e, nella sua mente, iniziarono a fondersi la filosofia platonica e i dogmi rivelati. La solitudine di Cassiciacum gli permise di realizzare un sogno a lungo inseguito: nei suoi libri *Contra Academicos*, Agostino descrisse la serenità ideale di questa esistenza, animata solamente dalla passione per la verità. Inoltre completò l'istruzione dei suoi giovani amici, ora con letture in comune, ora con conferenze filosofiche alle quali, qualche volta, invitava anche la madre, e i cui racconti, trascritti da un segretario, furono la base dei "Dialoghi". Licenzio avrebbe ricordato in seguito nelle sue *Lettere* le mattinate e le serate di filosofia durante le quali Agostino era solito intraprendere disquisizioni che si elevavano molto al di sopra dei luoghi comuni. I temi favoriti di queste conferenze erano la verità, la certezza (*Contra Academicos*), la vera felicità nella filosofia (*De beata vita*), l'ordine provvidenziale del mondo e la sua perfezione matematica (*De Musica*), il problema del male (*De ordine*) ed infine Dio e l'anima (*Soliloquia*, *De immortalitate animae*).

Verso l'inizio della quaresima del 387, Agostino si recò a Milano dove, con Adeodato e Alipio, prese posto fra i *competentes* per essere battezzato da Ambrogio nella Veglia pasquale. Fu a questo punto che Agostino, Alipio ed Evodio decisero di ritirarsi nella solitudine dell'Africa. Agostino rimase a Milano fino all'estate, continuando i suoi lavori (*De immortalitate animae* e *De Musica*). Poi,

mentre era in procinto di imbarcarsi ad Ostia, Monica morì. Agostino rimase per molti mesi a Roma occupandosi principalmente della confutazione del Manicheismo. Tornò in Africa solo dopo la morte dell'usurpatore Magno Massimo (agosto 388) e, dopo un breve soggiorno a Cartagine, ritornò a Tagaste.

Subito dopo il suo arrivo, decise di iniziare a seguire il suo ideale di vita perfetta, dedicata a quel Dio che era giunto ad amare in età adulta:

> «Tardi ti ho amato, Bellezza così antica e tanto nuova, tardi ti ho amato. Sì, perché tu eri dentro di me ed io fuori: lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle sembianze delle tue creature. Eri con me, ma io non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, respirai ed ora anelo verso di te; ti gustai ed ora ho fame e sete di te; mi toccasti, e arsi dal desiderio della tua pace.»
>
> (*Confessioni* X, 27.38)

Resti del battistero di Milano dove avvenne il battesimo di Agostino

Cominciò vendendo tutti i suoi beni e dando il ricavato ai poveri. Poi lui e i suoi amici si ritirarono nel suo appezzamento di terreno, che già era stato alienato, per condurre una vita comune in povertà, in preghiera, e nello studio della letteratura sacra. Il libro *De diversis quaestionibus octoginta tribus* è il frutto delle riunioni tenute durante questo ritiro, nel quale scrisse anche il *De Genesi contra Manicheos*, il *De magistro* ed il *De vera religione*.

Agostino non pensava di diventare sacerdote e, per paura dell'episcopato, scappava anche dalle città nelle quali era necessaria un'elezione. Un giorno, essendo stato chiamato a Ippona da un amico, stava pregando in una chiesa quando un gruppo di persone improvvisamente lo circondò. Costoro lo consolarono e implorarono Valerio, il vescovo, di elevarlo al sacerdozio; nonostante i suoi timori, Agostino fu ordinato nel 391. Il novello sacerdote considerò la sua ordinazione come una ragione in più per riprendere la vita religiosa a Tagaste e Valerio approvò così entusiasticamente che gli mise a disposizione delle proprietà della chiesa, autorizzandolo a fondare un monastero.

Il suo ministero sacerdotale durato cinque anni fu molto fruttifero: Valerio l'autorizzò a predicare nonostante l'uso africano che riservava quel ministero ai soli vescovi; combatté l'eresia, specialmente quella manichea e il suo successo fu notevole. Fortunato, uno dei loro grandi dottori, che Agostino aveva sfidato in pubblico, fu così umiliato dalla sconfitta che fuggì da Ippona. Egli abolì anche l'uso di tenere banchetti nelle cappelle dei martiri. L'8 ottobre 393 prese parte al Concilio Plenario d'Africa presieduto da Aurelio, vescovo di Cartagine, dove, dietro richiesta dei vescovi, fu obbligato a comporre una dissertazione che, nella sua forma completa, in seguito divenne il trattato *De fide et symbolo*.

Vescovo di Ippona (395-430)

Valerio, indebolito dall'età ormai avanzata, ottenne da Aurelio, Primate d'Africa, che Agostino fosse associato alla sua sede in qualità di vescovo coadiutore. Pertanto Agostino si dovette rassegnare alla consacrazione dalle mani di Megalio, Primate di Numidia. Aveva quarantadue anni, e avrebbe occupato la sede di Ippona per i successivi 34. Il nuovo vescovo comprese bene come combinare l'esercizio dei suoi

doveri pastorali con l'austerità della vita religiosa e, sebbene avesse lasciato il suo monastero, la sua residenza episcopale divenne un monastero dove visse una vita di comunità con il suo clero, che osservava una religiosa povertà. La casa episcopale di Ippona divenne un vero vivaio per i nuovi fondatori di monasteri che presto si diffusero in tutta l'Africa e per i vescovi che occupavano le sedi vicine. Possidio[34] elencò dieci amici e discepoli del santo che furono elevati all'episcopato. In questo modo Agostino si guadagnò il titolo di patriarca dei religiosi e rinnovatore della vita ecclesiastica in Africa.

Sant'Agostino in abiti vescovili, in un dipinto lombardo del XVIII secolo

Le sue attività dottrinali, l'influenza delle quali era destinata a durare molto a lungo, furono molteplici: predicava frequentemente, a volte per cinque giorni consecutivi; scrisse lettere che trasmisero a tutto il mondo conosciuto la sua soluzione per i problemi dell'epoca; lasciò la sua impronta su tutti i concili africani ai quali partecipò, per esempio quelli di Cartagine del 398, 401, 407, 419 e di Milevi del 416 e 418; infine, lottò infaticabilmente contro tutte le eresie.

Controversia manichea ed il "problema del male"

Dopo che Agostino divenne vescovo, lo zelo che, fin dai tempi del suo battesimo, manifestava nel portare i suoi ex correligionari all'interno della Chiesa, assunse una forma più paterna senza però perdere il suo antico ardore. Fra gli eventi più memorabili che avvennero durante questa controversia è da ricordare la grande vittoria del 404 su Felice, un "eletto" e grande dottore manicheo. Questi stava predicando ad Ippona e Agostino lo invitò ad una disputa pubblica, al termine della quale Felice si dichiarò vinto, si convertì e, insieme ad Agostino, sottoscrisse gli atti della disputa.

Nelle sue opere Agostino confutò successivamente: Mani (397), Fausto di Milevi (400),[22] Secondino (405) e (intorno al 415) i Priscillianisti, di cui gli aveva parlato Paolo Orosio. Queste opere contengono le sue opinioni sul "problema del male", opinioni basate sull'ottimismo derivante dall'idea che ogni opera di Dio è buona e che l'unica fonte del male è la libertà delle creature.[35] Agostino difese il libero arbitrio, anche nell'uomo, con tale ardore che i suoi lavori contro i Manichei sono una ricca fonte di argomentazioni per questo problema.

Agostino operò una prima distinzione fra il male fisico del corpo e il male morale dell'anima, legato al peccato. In questo modo superò una convinzione diffusa nel periodo precedente, che concepiva la malattia e il dolore come una conseguenza e una sorta di punizione divina delle azioni umane. Agostino escluse questa possibilità poiché "Dio è Amore", e un'eventuale espiazione dei peccati si colloca in una vita ultraterrena. Dolore, fame, malattia e peccato hanno però la stessa origine metafisica, ontologica, sono mancanza di essere, nell'anima e nel corpo, così come teorizzava la filosofia classica. Il male non è concepibile da parte di Dio, mentre lo è da parte dell'uomo, che può attuarlo poiché è creato libero, "a immagine e somiglianza di Dio", come afferma la Genesi. In questo senso l'uomo può fare il male, mentre Dio no. Ciò non significa che l'uomo è più libero, o che la divinità cristiana non è onnipotente, ma che l'uomo, errando, può commettere atti che lo rendono imperfetto e infelice. Non commettere il male non è un limite, ma un segno di perfezione.

Agostino, come Socrate, sostenne l'intellettualismo etico, ossia che il male si manifesta per ignoranza, ed esclude nuovamente il male dalla natura divina perché questa è onnisciente. In altre parole, Dio non può fare il male per un motivo ontologico, perché il male è mancanza di essere, mentre lui è "Essenza", che non ha nulla fuori di sé, e per uno gnoseologico-etico, per il quale chi ha la conoscenza ed è veramente libero non commette atti legati all'ignoranza del proprio bene, e che negano la propria libertà. L'uomo è libero al punto di negare la propria libertà innata, compiendo il male; la fonte dell'essere e della conoscenza sono la medesima, e da entrambe deriva l'esclusione di una deviazione etica in un essere perfetto.[36]

La controversia donatista e la teoria della Chiesa

Ritratto dipinto da Filippino Lippi

Lo scisma donatista fu l'ultimo episodio delle controversie montaniste e novazianiste che agitavano la Chiesa dal II secolo. Mentre l'oriente stava investigando sotto vari aspetti il problema divino e cristologico della "Parola", l'occidente, indubbiamente a causa della sua vocazione più pratica, si poneva il problema morale del peccato in tutte le sue forme. Il problema principale era la santità della Chiesa; il peccatore avrebbe potuto essere perdonato e rimanere al suo interno? In Africa la questione riguardava in particolar modo la santità della gerarchia. I vescovi di Numidia che, nel 312, avevano rifiutato di accettare come valida la consacrazione di Ceciliano alla sede di Cartagine da parte di un traditore, avevano dato il via ad uno scisma che aveva posto queste gravi questioni: i poteri gerarchici dipendono dalla dignità morale del presbitero? Come può l'indegnità dei suoi ministri essere compatibile con la santità della Chiesa?

Essendo stato identificato con un movimento politico, forse con un movimento nazionale contro la dominazione romana, al tempo dell'arrivo di Agostino ad Ippona, lo scisma aveva raggiunto proporzioni immense. Comunque, al suo interno è facile scoprire una tendenza di vendetta antisociale che gli imperatori dovevano combattere con leggi severe. La setta nota come "Soldati di Cristo", e chiamata dai cattolici "Circoncellioni" ("briganti", "vagabondi"), associata agli scismatici, fu caratterizzata da fanatica distruttività, causando una severa legislazione da parte degli imperatori.

La storia delle lotte di Agostino con i Donatisti è anche quella del suo cambio di opinione sull'utilizzo di misure rigide contro gli eretici. Anche la Chiesa d'Africa, dei cui concili era stato l'anima, lo seguì in questo cambio. Agostino, inizialmente, tentò di ritrovare l'unità attraverso conferenze e controversie amichevoli. Nei concili africani ispirò varie misure conciliatrici, spedì ambasciatori presso i Donatisti per invitarli a rientrare nella Chiesa o, almeno, esortarli ad inviare deputati ad una conferenza (403). I Donatisti accolsero questi inviti dapprima col silenzio, poi con insulti e infine con tale violenza che Possidio, vescovo di Calama e amico di Agostino, sfuggì alla morte per puro caso, il vescovo di Bagaïa fu lasciato ricoperto di orribili ferite e la vita del vescovo di Ippona subì vari attentati.[37] Questa violenza dei Circoncellioni richiese una dura repressione, e Agostino, apprendendo delle molte conversioni che ne seguirono, da allora approvò l'impiego di leggi rigide, pur non volendo mai che l'eresia fosse punibile con la morte.[38]

Nonostante ciò, i vescovi erano ancora favorevoli ad una conferenza con gli scismatici e, nel 410, un editto promulgato dall'imperatore Onorio pose fine al rifiuto dei Donatisti. Nel giugno 411, alla presenza di 286 vescovi cattolici e 279 vescovi donatisti, fu organizzato a Cartagine un solenne Concilio. I portavoce dei

Donatisti erano Petiliano di Costantina, Primiano di Cartagine e Emerito di Cesarea, gli oratori cattolici Aurelio di Cartagine e Agostino. Alla questione storica in discussione, il vescovo di Ippona provò l'innocenza di Ceciliano e del suo consacratore Felice, sostenendo, nel dibattito dogmatico, la tesi cattolica che la Chiesa, finché esiste sulla terra, può, senza perdere la sua santità, tollerare i peccatori al suo interno nell'interesse della loro conversione. A nome dell'imperatore il proconsole Marcellino sanzionò la vittoria dei cattolici su tutti i punti in discussione.

Controversia pelagiana

La questione della volontà

La disputa con Pelagio riguardava essenzialmente la natura della volontà. Contro di lui Agostino sosteneva che la volontà umana è stata irrimediabilmente corrotta dal peccato originale, che ha inficiato per sempre la nostra libertà. Quest'ultima consiste nella capacità, oramai andata perduta, di dare realizzazione ai nostri propositi, e va distinta perciò dal libero arbitrio, che è invece la facoltà razionale di scegliere, in linea teorica, tra il bene e il male. L'uomo, che è dotato di libero arbitrio, vorrebbe per natura tendere al bene, ma è incapace di perseguirlo, perché nel momento concreto della scelta la sua volontà si ritrova dilaniata:[39] una condizione di duplicità che non gli consente di «volere» appieno, ma si può esemplificare piuttosto nell'espressione «vorrei volere».[40] Soltanto Dio con la sua grazia può redimere l'uomo, non solo illuminando i suoi eletti su cosa è bene, ma anche infondendo loro la volontà effettiva di perseguirlo, volontà che altrimenti sarebbe facile preda dell'incostanza e delle tentazioni malvagie. Solo in questo modo l'uomo potrà ritrovare la sua libertà.

La fine della controversia donatista coincise pressappoco con l'inizio di una nuova disputa teologica che impegnò Agostino fino alla sua morte. L'Africa, dove Pelagio e il suo discepolo Celestio si erano rifugiati dopo il sacco di Roma da parte di Alarico, era diventato il principale centro di diffusione del movimento pelagiano. Già nel 412 un concilio tenuto a Cartagine aveva condannato i Pelagiani per le loro opinioni sulla dottrina del peccato originale, ma, grazie all'attivismo di Agostino, la condanna dei Pelagiani, che avevano avuto il sopravvento in un sinodo tenuto a Diospolis in Palestina, fu reiterata dai successivi concili tenuti a Cartagine e a Milevi, e confermata da papa Innocenzo I nel 417. Un secondo periodo di attivismo pelagiano si sviluppò a Roma; papa Zosimo fu inizialmente convinto da Celestio ma, dopo essere stato convinto da Agostino, nel 418 pronunciò una solenne condanna contro i Pelagiani. In seguito la disputa fu proseguita per iscritto contro Giuliano di Eclano, che aveva assunto la guida del gruppo ed attaccava violentemente Agostino.

Verso il 426 nacque il movimento dei Semipelagiani, i cui primi membri furono i monaci di Adrumeto, in Africa, seguiti da quelli di Marsiglia guidati da Giovanni Cassiano, abate di San Vittore. Essi cercarono di mediare tra Agostino e Pelagio sostenendo che la grazia dovesse essere concessa solo a coloro che la meritano e negata agli altri. Informato delle loro opinioni da Prospero d'Aquitania, il santo scrisse il *De praedestinatione sanctorum*, nel quale spiegava che qualsiasi desiderio di salvezza era dovuto alla "Grazia di Dio" che, perciò, controllava completamente la nostra predestinazione.

Controversia ariana e ultimi anni

Nel 426, all'età di 72 anni, desiderando risparmiare alla sua città il tumulto di un'elezione episcopale dopo la sua morte, Agostino spinse sia il clero sia il popolo ad acclamare come suo ausiliare e successore il diacono Eraclio. In quegli anni l'Africa fu sconvolta dalla rivolta del *comes* Bonifacio (427); i Visigoti inviati dall'imperatrice Galla Placidia per contrastare Bonifacio e i Vandali che questi aveva chiamato in suo aiuto

Sant'Agostino in cattedra, Pietro Cavaro, Cagliari.

erano tutti Ariani e, al seguito delle truppe imperiali, entrò ad Ippona Massimino, un vescovo ariano. Agostino difese la propria fede in una conferenza pubblica (428) e con vari scritti. Essendo profondamente addolorato per la devastazione dell'Africa, lavorò per una riconciliazione tra il *comes* Bonifacio e l'imperatrice; la pace fu ristabilita, ma non con Genserico, il re vandalo. Bonifacio, cacciato da Cartagine, cercò rifugio a Ippona, dove molti vescovi si erano già rifugiati per cercare protezione in questa città ben fortificata, ma i Vandali l'assediarono per ben diciotto mesi. Cercando di controllare la sua angoscia, Agostino continuò a confutare Giuliano di Eclano, ma, all'inizio dell'assedio, fu colpito da una malattia fatale e, dopo tre mesi, il 28 agosto 430, morì all'età di 75 anni.

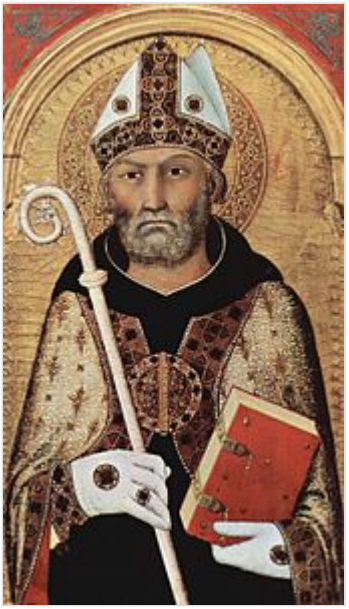
Giovanni di Balduccio, arca di Sant'Agostino, basilica di San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia.

Nel 718 il suo feretro, venerato per secoli a Cagliari dove era stato portato da esuli fuggiti all'invasione vandala del Nordafrica,[41] fu fatto trasportare dalla Sardegna a Pavia, a opera del re longobardo Liutprando.[42]

Da allora le sue spoglie sono custodite nella basilica di San Pietro in Ciel d'Oro.

Opere

Agostino fu un autore molto prolifico, notevole per la varietà dei soggetti che produsse, come scritti autobiografici, filosofici, apologetici, dogmatici, polemici, morali, esegetici, raccolte di lettere, di sermoni e di opere in poesia (scritte in metrica non classica, bensì accentuativa, per facilitare la memorizzazione da parte delle persone incolte). Bardenhewer ne lodava la straordinaria varietà di espressione ed il dono di descrivere gli avvenimenti interiori, di dipingere i vari stati dell'anima e gli avvenimenti del mondo spirituale. In generale, il suo stile è nobile e casto; ma, diceva lo stesso autore, "nei suoi sermoni e negli altri scritti destinati al popolo, intenzionalmente, il tono scendeva ad un livello popolare".



Agostino in un dipinto di Simone Martini

Autobiografia e corrispondenza

- Le *Confessioni*, scritte intorno al 400, sono la storia della sua maturazione religiosa. Il nocciolo del pensiero agostiniano presente nelle *Confessioni* sta nel concetto che l'uomo è incapace di orientarsi da solo: esclusivamente con l'illuminazione di Dio, a cui deve obbedire in ogni circostanza, l'uomo riuscirà a trovare l'orientamento nella sua vita. La parola

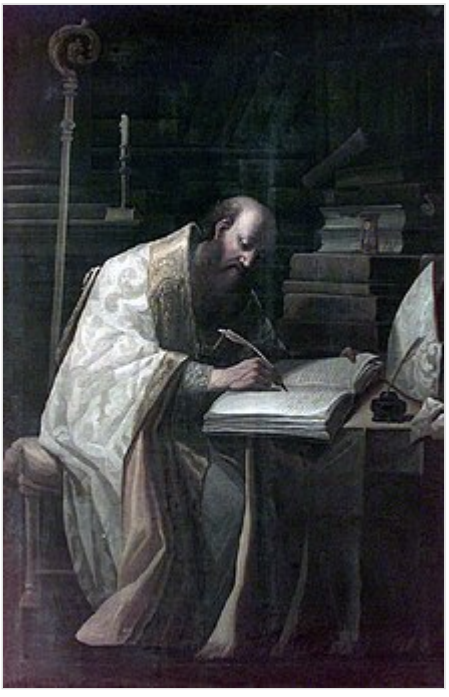
"confessioni" viene intesa in senso biblico (*confiteri*), non come ammissione di colpa o racconto, ma come preghiera di un'anima che ammira l'azione di Dio nel proprio interno.
- Le *Retractationes* ("Ritrattazioni"), composte verso la fine della sua vita, tra il 426 e il 428, sono una revisione, un riesame dei propri lavori ripercorsi in ordine cronologico, spiegando l'occasione della loro genesi e l'idea dominante di ognuno. Rappresentano una guida di inestimabile valore per comprendere l'evoluzione del pensiero di Agostino.
- Le *Epistolae* ("Lettere"), che nella raccolta benedettina ammontano a 270 (53 dei corrispondenti di Agostino), sono utili per la conoscenza della sua vita, della sua influenza e della sua dottrina.

Scritti filosofici

Queste opere, in gran parte composte nella villa di Cassiciacum, dalla conversione al battesimo (386-387), continuano l'autobiografia di Agostino iniziando il lettore alle ricerche ed alle esitazioni platoniche della sua mente. Sono saggi letterari, la cui semplicità rappresenta il culmine dell'arte e dell'eleganza. In nessun'altra opera lo stile di Agostino è così castigato e la sua lingua così pura. La loro forma dialogica dimostra che erano di ispirazione platonica e ciceroniana. Le principali sono:

- *Contra Academicos* ("Contro gli accademici"), l'opera filosofica più importante;
- *De beata vita* ("La vita beata");
- *De ordine* ("L'ordine");
- *Soliloquia* ("Soliloqui"), in due libri;
- *De immortalitate animae* ("L'immortalità dell'anima");
- *De magistro* ("Il maestro"), un dialogo tra Agostino e suo figlio Adeodato;
- *De musica* ("La musica"), in sei libri.

Scritti apologetici



Antonio Cifrondi, *Sant'Agostino d'Ippona nel suo studio*

Le sue opere apologetiche rendono Agostino il grande teorico della fede, e delle sue relazioni con la ragione. «Lui è il primo dei Padri» - affermava Adolf von Harnack (*Dogmengeschichte*, III 97) - «che sentì il bisogno di costringere la sua fede a ragionare».

- *La città di Dio* (*De civitate Dei contra Paganos*, "La città di Dio contro i Pagani"), in 22 libri, fu iniziato nel 413 e terminato nel 426; esso rappresentava la risposta di Agostino ai pagani che attribuivano la caduta di Roma (410) all'abolizione del Paganesimo. Considerando il problema della Divina Provvidenza applicato all'Impero romano, egli allargò l'orizzonte e creò la prima filosofia della storia, abbracciando con uno sguardo i destini del mondo raggruppati intorno alla religione cristiana. *La città di Dio* è considerata il più importante lavoro del vescovo di Ippona. Mentre le *Confessioni* sono teologia vissuta nell'anima e rappresentano la storia dell'azione di Dio sugli individui, *La città di Dio* è teologia incastonata nella storia dell'umanità che spiega l'azione di Dio nel mondo; l'opera costituisce una vera e propria apologia del Cristianesimo messo a confronto con la civiltà pagana, oltre a fornire riflessioni sulla "grandezza e l'immortalità dell'anima". In essa Agostino cerca di dimostrare che la decadenza della cosiddetta *città degli uomini* (contrapposta a quella di Dio e da lui

identificata proprio con l'Impero romano d'Occidente) non poteva essere imputata in alcun modo alla religione cristiana, essendo il frutto di un processo storico teleologicamente preordinato da Dio.
- *De vera religione* ("La vera religione") fu composto a Tagaste tra il 389 ed il 391;
- *De utilitate credendi* ("L'utilità di credere"), del 391;
- *De fide rerum quae non videntur* ("La fede nelle cose che non si vedono"), del 400;
- *Lettera 120 a Consenzio*.

Controversie

Contro i Manichei

- *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (" I costumi della Chiesa e i costumi dei Manichei"), scritto a Roma nel 368;
- *De duabus animabus contra Manichaeos* ("Le due anime contro i Manichei"), scritto prima del 392;
- *Acta seu disputatio contra Fortunatum manichaeum* ("Atti della disputa contro il manicheo Fortunato"), del 392;
- *Contra Felicem manichaeum* ("Contro il manicheo Felice"), del 404;
- *De libero arbitrio voluntatis* ("Il libero arbitrio"), opera importante per la trattazione dell'origine del male;
- *Contra Adimantum manichaei discipulum* ("Contro Adimanto, discepolo manicheo");
- *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* ("Contro la lettera di Mani che chiamano della Fondazione");
- *Contra Faustum manichaeum* ("Contro il manicheo Fausto");
- *Contra Secundinum manichaeum* ("Contro il manicheo Secondino");
- *De Genesi contra Manichaeos* ("La Genesi contro i Manichei");
- *De natura boni contra Manichaeos* ("La natura del bene contro i Manichei").

Contro i Donatisti

- *Psalmus contra partem Donati* ("Salmo contro la fazione di Donato"), scritto intorno al 395, è semplicemente un canto ritmato per uso popolare, il più antico esempio del genere;
- *Contra epistolam Parmeniani* ("Contro la lettera di Parmeniano"), scritto nel 400;
- *De baptismo contra Donatistas* ("Il battesimo contro i Donatisti"), scritto intorno al 400, una delle opere più importanti scritte durante questa controversia;
- *Contra litteras Petiliani* ("Contro le lettere di Petiliano");
- *Contra Cresconium grammaticum Donatistam* ("Contro il grammatico donatista Cresconio");
- *Breviculus collationis cum Donatistas* ("Sommario della conferenza coi Donatisti");
- *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum* ("Contro Gaudenzio vescovo dei Donatisti");

Sant'Agostino d'Ippona ritratto da Francesco Cappella

- *De gestis cum Emerito Donatistarum episcopo* ("Gli atti del confronto con Emerito vescovo dei Donatisti");
- *Epistola ad Catholicos contra Donatistas* ("Lettera ai Cattolici contro i Donatisti");
- *Post collationem ad Donatistas* ("Ai Donatisti dopo la conferenza");
- *De unico baptismo contra Petilianum* ("Il battesimo unico contro Petiliano");
- Un buon numero di *epistolae* sull'argomento.

Contro i Pelagiani

- *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum* ("Il castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini"), scritto nel 412, tratta del merito e del perdono;[43]
- *De Spiritu et littera* ("Lo Spirito e la lettera"), scritto nel 412;
- *De perfectione iustitiae hominis* ("La perfezione della giustizia dell'uomo"), scritto nel 415 ed importante per la comprensione del pensiero pelagiano;
- *De gestis Pelagii* ("Le gesta di Pelagio"), scritto nel 417, narra la storia del Concilio di Diospolis, di cui riproduce gli atti;
- *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium* ("La grazia di Cristo ed il peccato originale contro Pelagio"), scritto nel 418;
- *De nuptiis et concupiscentia* ("Le nozze e la concupiscenza"), scritto nel 419;
- *Contra duas epistolas Pelagianorum* ("Contro due lettere dei Pelagiani");
- *De natura et gratia contra Pelagium* ("La natura e la grazia contro Pelagio");
- *Contra Iulianum haeresis Pelagianae* ("Contro Giuliano dell'eresia pelagiana"), ultimo della serie, interrotta dalla morte del santo.

Contro i Semipelagiani

- *De correptione et gratia* ("La correzione e la grazia"), scritto nel 427;
- *De praedestinatione sanctorum* ("La predestinazione dei santi"), scritto nel 428;
- *De dono perseverantiae* ("Il dono della perseveranza"), scritto nel 429.

Il Pordenone, *Sant'Agostino in cattedra*

Contro gli Ariani

- *Contra sermonem Arianorum* ("Contro il sermone degli Ariani"), del 418;
- *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* ("Conferenza con Massimino vescovo degli Ariani");
- *Contra Maximinum haereticum episcopum Arianorum* ("Contro Massimino vescovo eretico degli Ariani").

Altre eresie

- *De haeresibus* ("Le eresie");

- *Contra Priscillanistas et Origenistas* ("Contro i Priscillanisti e gli Origenisti").

Scritti esegetici

In evangelium Ioannis, 1050-1100 ca., Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze

I più notevoli dei suoi lavori biblici illustrano o una teoria dell'esegesi (generalmente approvata) che si diletta nel trovare interpretazioni mistiche ed allegoriche, o lo stile della predicazione che si fonda su quei punti di vista. La sua produzione strettamente esegetica è ben lontana, tuttavia, dall'eguagliare il valore scientifico di quella di Girolamo: la sua conoscenza delle lingue bibliche era insufficiente. Da giovane comprendeva il greco con qualche difficoltà[44] e, per quanto riguarda l'ebraico, tutto ciò che si può desumere dagli studi di Martin Schanz e Odilo Rottmanner è che aveva familiarità con il punico,[45] una lingua simile all'ebraico. Inoltre, le due grandi qualità del suo genio, la prodigiosa sottigliezza e l'ardente sensibilità, lo portarono a destreggiarsi tra interpretazioni che a volte erano più ingegnose che realistiche. Tra le sue opere vanno ricordate:

- *De doctrina christiana* ("La dottrina cristiana"), iniziato nel 397 e terminato nel 426, fu il primo vero trattato esegetico, poiché Girolamo scrisse piuttosto come controversialista; esso si occupa della predicazione, dell'interpretazione della Bibbia e dei rapporti fra retorica classica e retorica cristiana;
- *De Genesi ad litteram* ("La Genesi alla lettera"), composto tra il 401 ed il 415;
- *Enarrationes in Psalmos* ("Esposizioni sui Salmi"),[46] in 4 volumi, parte dei *Discorsi*, un capolavoro di eloquenza popolare;
- *De sermone Domini in monte* ("Il discorso del Signore sulla montagna"), scritto durante il suo ministero sacerdotale;
- *De consensu evangelistarum* ("Il consenso degli evangelisti"), scritto nel 400;
- *In evangelium Ioannis* ("Nel vangelo di Giovanni"), scritto nel 416 considerato una delle opere migliori di Agostino;
- *Expositio Epistolae ad Galatos* ("Esposizione della Lettera ai Galati");
- *Annotationes in Iob* ("Annotazioni in Giobbe");
- *De Genesi ad litteram imperfectus* ("La Genesi alla lettera incompiuta");
- *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* ("Inizio dell'esposizione della Lettera ai Romani");
- *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* ("Esposizione di alcune frasi dalla Lettera ai Romani");
- *In Epistolam Ioannis ad Parthos* ("Nella Lettera di Giovanni ai Parti");
- *Locutiones in Heptateuchum* ("Locuzioni nell'Ettateuco").

De doctrina Christiana

Da quando Agostino fu ordinato sacerdote cominciò seriamente a interessarsi all'esegesi delle Sacre Scritture. Quest'opera, redatta in quattro libri, raccoglie la sua esperienza di commentatore biblico: i primi tre libri trattano della comprensione dei contenuti (*res*) e delle parole (*signa*), il quarto discorre della corretta

esposizione dei contenuti (*proferre*).

Sant'Agostino nello studio (dipinto di Vittore Carpaccio).

Il commentatore dei testi sacri, in questo caso della Bibbia, deve ponderare bene le proprie ipotesi e obbligatoriamente valutarle alla luce della *gemina caritas* ("duplice carità") cristiana,[47] presente in ogni parte della Sacra Scrittura: questo duplice amore, quello per Dio e quello per il prossimo, ne rappresenta il valore portante. Il lettore deve inoltre prestare molta attenzione alla comprensione delle parole che possono risultare sconosciute, spiegabili attraverso il confronto con le lingue greco-ebraiche, oppure quelle ambigue, che possono essere veramente comprese ricorrendo al testo originale o in alternativa consultando altre traduzioni a disposizione. Agostino dimostra qui uno spirito filologico di sensibilità molto elevata, ed elabora concetti di scientificità basilari per l'approccio alla comprensione di un testo.

Per quanto riguarda il *proferre*, l'autore ammette, a differenza di altri autori cristiani, l'uso della retorica classica purché miri alla creazione di una nuova retorica cristiana, che per essere tale deve essere esercitata da uomini meritevoli e integerrimi, ricordando il pensiero di Catone (un buon cittadino è un ottimo oratore).

All'interno del componimento si trovano molte riflessioni interessanti, come la differenza tra *frui* ("godere") e *uti* ("usare"), basata su una concezione che vede l'uomo bearsi di tutto ciò che provoca diletto ed usa ogni mezzo che è necessario per raggiungere tale piacere.[48] Nel sistema del godimento creato da Agostino, Dio naturalmente occupa il posto massimo, dunque l'uomo per raggiungere tale letizia deve impiegare gli strumenti che possiede, ossia l'anima e il corpo. L'altra riflessione che emerge è di carattere linguistico-culturale e consiste nella differenza tra *res* (la cosa in sé) e *signum* (ciò che rimanda ad altro). La parola è sicuramente un segno, afferma Agostino, pertanto la teoria platonica di un linguaggio naturale viene sostituita da quella di un linguaggio convenzionale, ossia frutto di un accordo comune tra gli uomini. Il filosofo chiude l'opera esprimendo la sua idea di nuova retorica cristiana: un'opera non dev'essere giudicata attraverso canoni prefissati (cioè quelli della retorica classica) ma, più propriamente, in base a ciò che essa realmente contiene.

Opere dogmatiche e morali

- *De Trinitate* ("La Trinità"), in 15 libri, scritto dal 400 al 416, è l'opera più complessa e profonda di Agostino.[49] Gli ultimi libri sulle analogie che il mistero della Trinità ha con la nostra anima sono molto discussi;
- *Enchiridion de fide, spe et charitate* ("Manuale sulla fede, sulla speranza e sull'amore"), scritto nel 421 su richiesta di un pio romano, Laurenzio, è una sintesi della teologia di Agostino, ridotta alle tre virtù teologiche. Padre Faure ne ha elaborato un dotto commentario, mentre Harnack un'analisi particolareggiata (*Storia dei dogmi*, III, pp. 205–221);
- *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* ("Diverse domande a Simpliciano"), scritto nel 397, dove Agostino torna sul tema della grazia salvatrice, ritenuta un dono gratuito che non dipende da meriti ma esclusivamente «da Dio che usa misericordia»,[50] secondo una prospettiva echeggiante la predicazione di Paolo;
- *Quaestiones Evangeliorum* ("Domande sui Vangeli");

- *Quaestiones in Heptateuchum* ("Domande sull'Ettateuco");
- *Quaestiones septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum* ("Diciassette domande sul Vangelo secondo Matteo");
- *De diversis quaestionibus octoginta tribus* ("Ottantatré diverse questioni");
- *De octo Dulcitii quaestionibus* ("Le otto domande di Dulcizio");
- *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento* ("Otto domande sull'Antico Testamento");
- *De bono coniugali* ("Il bene del matrimonio");
- *De bono viduitatis* ("Il bene della vedovanza");
- *De coniugiis adulterinis* ("I connubi adulterini");
- *De continentia* ("La continenza");
- *De cura pro mortuis gerenda* ("La cura che dev'essere riservata ai morti");
- *De mendacio* ("La menzogna");
- *De patientia* ("La pazienza");
- *De quantitate animae* ("La grandezza dell'anima");
- *De utilitate ieiunii* ("L'utilità del digiuno");
- *De sancta virginitate* ("La santa verginità").

Pastorali e predicazioni

Oltre alle omelie sulle Scritture, i Benedettini hanno raccolto 364 sermoni di provata autenticità; la loro brevità suggerisce che siano resoconti redatti da discepoli, spesso revisionati da Agostino stesso. Se il Dottore che era in lui predominava sull'oratore, aveva meno colore, meno opulenza, meno attualità e meno fascino orientale di Giovanni Crisostomo, ma, d'altra parte, dimostrava una logica più nervosa, paragoni più arditi, maggiore elevazione e maggiore profondità di pensiero e, a volte, nei suoi scoppi d'emozione e nelle sue cadute nella forma dialogica, raggiungeva il potere irresistibile dell'oratore greco. Tra queste opere:

- *De catechizandis rudibus* ("I novelli catechizzandi"), scritto nel 400, in cui viene spiegata la teoria della predicazione e dell'istruzione religiosa delle persone;
- *De disciplina Christiana* ("La disciplina cristiana"), in 4 libri;
- *Sermo ad Caesariensis Ecclesiae plebem* ("Discorso al popolo della Chiesa di Cesarea");
- *Sermones* ("Sermoni"), caratterizzati dalla chiarezza d'esposizione e dall'efficacia della nuova retorica teorizzata nel *De doctrina Christiana*. Nelle opere agostiniane complete stampate nel 1683 dalla Congregazione di San Mauro, i sermoni sono 394, dei quali 364 si attribuiscono ad Agostino; altri ritrovamenti vi hanno aggiunto 175 sermoni. Tra le scoperte più recenti, lo storico Germain Morin nel 1917 aggiunse 34 sermoni, dal *Codex Guelferbytani*; il benedettino medievalista Dom André Wilmart nel 1921-1930 vi aggiunse 15 sermoni dal *Codex Wilmart*; Dom Cyrille Lambot rinvenne 24 nuovi sermoni, sette in frammenti, nel *Codex Lambot*. L'ultimo ritrovamento fu nel 1990, quando François Dolbeau scoprì a Magonza un manoscritto con 26 sermoni[51].

Altre opere

- *Adversus Judaeos* ("Contro i Giudei"), in quest'opera Agostino attacca i giudei, accusati di avversare la nuova fede cristiana; le disgrazie patite dai giudei attraverso la diaspora e le loro sciagure rappresentavano, per Agostino, la testimonianza della «validità della religione cristiana e dunque la giustezza della nuova interpretazione delle Sacre Scritture». Agostino avanzava verso i giudei l'accusa gravissima di aver crocifisso ed ucciso Cristo: «[…] i giudei lo tengono prigioniero, i giudei lo insultano, i giudei lo legano, lo incoronano di spine, lo disonorano con gli sputi, lo flagellano, lo coprono di ingiurie, lo appendono alla Croce, lo

trapassano con una lancia, alla fine lo seppelliscono». In quest'opera Agostino tracciava anche una netta divisione tra cristiani ed ebrei giudei: una cesura dettata dall'esigenza dello Spirito con riferimento alla comune discendenza da Abramo. Per i giudei era un'origine carnale, non originata dalla Fede in Dio, come è invece per i cristiani: «È la stirpe dei giudei che trae origine dalla sua carne, - scrive Agostino - non la stirpe dei cristiani: noi discendiamo da altre genti e tuttavia imitando la sua virtù, siamo divenuti figli di Abramo. […] Noi siamo dunque fatti discendenti di Abramo per grazia di Dio. Dio non fece suoi eredi i discendenti carnali di Abramo. Anzi questi li ha diseredati per adottare quegli altri».
- *Contra adversarium Legis et Prophetarum* ("Contro l'avversario della Legge e dei Profeti");
- *Contra mendacium* ("Contro la menzogna");
- *De agone Christiano* ("Il combattimento cristiano");
- *De anima et eius origine contra Vincentium Victorem* ("L'anima e la sua origine contro Vincenzo Vittore");
- *De divinatione demonum* ("La divinazione dei demoni");
- *De excidio urbis Romae* ("La rovina della città di Roma");
- *De fide et operibus* ("La fede e le opere");
- *De fide et symbolo* ("La fede e il simbolo");
- *De grammatica* ("La grammatica");
- *De gratia et libero arbitrio* ("La grazia e il libero arbitrio");
- *De opera monachorum* ("L'opera dei monaci");
- *De Scriptura Sacra speculum* ("Specchio della Sacra Scrittura");
- *De symbolo ad Catechumenos* ("Il simbolo ai Catecumeni");
- *Regula ad servos Dei* ("Regola ai servi di Dio").

Culto

Agostino è venerato come santo dalla Chiesa cristiana sin da tempi remoti, e tradizionalmente rappresentato con la mitra e il pastorale come suoi tipici paramenti vescovili. Altre immagini di lui, tra cui la più antica risalente al VI secolo, lo raffigurano invece seduto ad uno scrittoio con un libro aperto.[52]

Agostino in un dipinto di ambito trentino.

Nel 1298 fu annoverato fra i primi quattro dottori della Chiesa.[53]

In occasione del XV centenario della morte papa Pio XI ne commemorò la figura nell'enciclica *Ad Salutem Humani* del 20 aprile 1930. In occasione del XVI anniversario della conversione, papa Giovanni Paolo II pubblicò la lettera apostolica *Augustinum Hipponensem*, del 28 agosto 1986.

Il 22 aprile 2007 papa Benedetto XVI si recò a Pavia, nella basilica di San Pietro in Ciel d'Oro, a pregare presso la tomba del santo.

Sant'Agostino è santo patrono delle seguenti città:

- Agosta (città metropolitana di Roma)
- Alà dei Sardi (provincia di Sassari)
- Belvì (provincia di Nuoro)
- Carpineto Romano (città metropolitana di Roma)

- Cassago Brianza (provincia di Lecco)
- Cava Manara (provincia di Pavia)
- Coli (provincia di Piacenza)
- Ferrere (provincia di Asti)
- Governolo, frazione di Roncoferraro, provincia di Mantova)
- Granaglione (città metropolitana di Bologna)
- Novaledo (provincia di Trento)
- Piombino (provincia di Livorno)
- Ostia (quartiere di Roma)
- Regno delle Due Sicilie
- Riccia (provincia di Campobasso)
- Sant'Agostino (provincia di Ferrara)
- Savignone (città metropolitana di Genova)
- Vargo, frazione del comune di Stazzano (provincia di Alessandria)
- Villafontana, frazione di Bovolone (provincia di Verona)

È santo compatrono di Pavia (a partire dal 16 settembre 2007, dal decreto stipulato il 28 agosto 2007). È anche patrono secondario della Sardegna (ricorrenza liturgica il giorno 11 ottobre in memoria della Traslazione delle sue spoglie nell'Isola). In Sardegna esistono inoltre chiese ed altri edifici religiosi intitolati al santo, ad esempio: la Chiesa di Sant'Agostino di Sassari; la Cripta dentro la Chiesa di Sant'Agostino, a Cagliari; e la Chiesa di Sant'Agostino ad Abbasanta.

Ordini religiosi ispirati ad Agostino

Ad Agostino si deve la nascita delle varie regole del primo monachesimo, come la *Regula Magistri* e la Regola di San Benedetto. Cesario d'Arles, infatti, si ispirò alle sue idee sia per le sue prediche che per la fondazione di alcuni ordini monastici. A lui si ispirarono anche i papi che proposero le regole di vita dei Canonici Regolari di Sant'Agostino.

Reliquia conservata nella Basilica di Sant'Agostino ad Annaba in Algeria

Successivamente, alla sua Regola di vita si rifecero numerose forme di vita religiosa, tra i quali l'Ordine di Sant'Agostino (OSA), chiamato degli Agostiniani: diffusi in tutto il mondo, insieme agli Agostiniani scalzi (OAD) e agli Agostiniani Recolletti (OAR), costituiscono nella Chiesa cattolica la principale eredità spirituale del santo di Ippona.

In Grecia, a Trikorfo (regione della Focide, nei pressi di Lepanto) opera un grande monastero Greco-Ortodosso (https://www.google.com/maps/place/Ιερά+Μονή+Αγίων+Αυγουστίνου+Ιππώνος+και+Σεραφείμ+του+Σάρωφ/@38.4545175,21.9151642,15z/data=!4m5!3m4!1s0x0:0x737e68bc9f9dabf2!8m2!3d38.4545175!4d21.9151642)[54] dedicato a Sant'Agostino di Ippona e San Serafino di Sarov. In questo monastero maschile (è noto che nella Chiesa Ortodossa esiste un unico μοναχικό τάγμα, o "ordine" monastico) risiedono oltre 30 giovani monaci, impegnati nella trasmissione del messaggio del Santo di Ippona.

Alcune Chiese scismatiche africane, fenomeni a metà tra le cosiddette "Piccole Chiese" ed il sincretismo (in particolare quelle fornite di successione apostolica), sorte nel corso del XIX e del XX secolo, si sono auto-definite *Agostiniste*, in considerazione dell'origine africana del santo.

Ingresso al Monastero di Sant'Agostino e San Serafino di Sarov a Trikorfo, Grecia centrale. Il campanile contiene 400 simandri metallici e 62 campane.

Opere d'arte dedicate ad Agostino

La Chiesa di Sant'Agostino a Napoleon (Stati Uniti) è uno dei tanti luoghi di culto dedicati ad Agostino di Ippona.

Pittura

- *Sant'Agostino* di Masaccio, Staatliche Museen, Berlino
- *Sant'Agostino nello studio* di Sandro Botticelli, Uffizi (Firenze)
- *Sant'Agostino nello studio* di Sandro Botticelli, chiesa di Ognissanti (Firenze)
- *Sant'Agostino* di Piero della Francesca

Scultura

- *Sant'Agostino* di Filippo Brunelleschi, cattedrale di San Zeno (Pistoia)
- *Arca di sant'Agostino* opera di scultura gotica realizzata da ignoti autori nel 1362, nella Basilica di San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia

Cinema e televisione

- *Agostino d'Ippona*, miniserie televisiva, regia di Roberto Rossellini (Italia 1972), con Dary Berkani e Virginio Gazzolo.[55]
  Questo film esiste anche in DVD edito dall'Istituto Luce nel 2005, con una durata di 115 minuti.[56]
- *Sant'Agostino*, miniserie televisiva (disponibile gratuitamente su RaiPlay (https://www.raiplay.it/programmi/santagostino)), regia di Christian Duguay (Italia 2009), con Alessandro Preziosi, Monica Guerritore, Franco Nero, Katy Louise Saunders, Serena Rossi. Prodotto da RAI Fiction con Alessandro Preziosi e Franco Nero nella parte del protagonista.
  La sceneggiatura, in parte di fantasia, si fonda su dati storici, o quanto meno realistici: ad esempio, non c'è documentazione del fatto che Agostino abbia ottenuto la liberazione di prigionieri dal re dei Vandali, ma l'avvenimento in sé non è improbabile, dato che altri vescovi, in simili occasioni, l'avevano fatto, com'è il caso di san Mercuriale, vescovo di Forlì, che aveva ottenuto, pochi anni prima, la liberazione dei suoi concittadini prigionieri dei Visigoti.

Opere teatrali

- Maricla Boggio, *Il tempo di Agostino*, un prologo e quindici scene, pubblicato sulla rivista "Hystrio", A. 7, n. 4 (http://biblioteca.accademiadeifilodrammatici.it/biblio/scheda/129727),

pp. 178–191, Milano, ottobre-dicembre 1994.[57]
- Maura Del Serra, *Scintilla d'Africa*, cinque scene, con uno scritto di Marco Beck, Pistoia, Editrice Petite Plaisance, 2005.

Musica

- Marco Bargagna, *Agostino d'Ippona*, Italia 2001, Oratorio per Soli, Coro e Orchestra - 2CD - Interpreti: Maria Billeri, Soprano, Giancarlo Ceccarini, Baritono, Salvatore Ciulla, Voce recitante. Dir. Stefano Barandoni. Testi tratti dagli scritti di Agostino, dalla Vita di Agostino di Possidio e dai libri liturgici
- Corrado Cicciarelli, Aldino Leoni, *Il Sacco di Sant'Agostino*, Italia 1994 (I edizione, esecuzione prima in San Pietro in Ciel d'Oro) e 2009 (II edizione) Oratorio (musicassetta e libretto edizioni Joker, 1994) - Interpreti: Corrado Cicciarelli, Aldino Leoni, Mario Martinengo, Andrea Negruzzo, Giorgio Penotti (Gruppo dell'Incanto).

Romanzi filosofici e storici

- Giovanni Papini, *Sant'Agostino*, Vallecchi, 1929.
- Jostein Gaarder, *Vita brevis*, 2000.
- Filippo Puglisi, *Il cono d'ombra* (Premio Campofranco 1989), Idea, 1988.
- Louis De Wohl, *Una fiamma inestinguibile*, 1952.

Note

1. ^ *Le confessioni*, traduzione di Dag Tessore, Newton Compton Editori, 2012. URL consultato il 5 febbraio 2017.
2. ^ Agostino viene annoverato da Carlo Borromeo tra i santi di Milano: San Carlo Borromeo, *Sant'Agostino*, in *I Santi di Milano*, Il Club di Milano, 2012, ISBN 978-88-97618-03-4.
3. ^ Giuseppe Lorizio, *Teologia fondamentale*, vol. I, p. 273, Roma, Città Nuova, 2004.
4. ^ Poujoulat, *Storia di Sant'Agostino: sua vita, sue opere*, vol. III, p. 132, Losanna, S. Bonamici, 1845.
5. ^ «L'aggancio con le dottrine stoiche in Agostino è mediato attraverso Cicerone e Varrone», dai quali egli riprende, tra le altre cose, l'idea della felicità come scopo della filosofia; Luigi Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma, Armando, 2002, p. 57, ISBN 88-8358-385-X. Sull'influsso dello stoicismo sul giovane Agostino, che se ne discosterà soltanto nella vecchiaia, vedi anche *L'originalità del Verbum nel De Trinitate di Agostino d'Ippona (http://mondodomani.org/teologia/piccolo2011.htm)*, articolo di Gaetano Piccolo, Mondodomani, 2011.
6. ^ Oggi infatti gli studiosi concordano sul fatto che la filosofia agostiniana è sostanzialmente di stampo neoplatonico (Werner Beierwaltes, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, prefazione e introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Giuseppe Girgenti e Alessandro Trotta, Milano, Vita e pensiero, 1995). Gli studi del professor Reale ad esempio hanno contribuito a rimuovere le interpretazioni medievali del pensiero di Agostino, riconducendolo entro la cornice di un autentico neoplatonismo. *Sant'Agostino erede di Platone*, in *Corriere della Sera*, 12 dicembre 2007. URL consultato il 22 aprile 2022.
7. ^ «Nessuna altra cosa può rendere la mente compagna del desiderio disordinato se non la propria volontà e il libero arbitrio» (Agostino, *Il libero arbitrio (http://www.augustinus.it/italiano/libero_arbitrio/index2.htm)*, libro I, 11, 21).
8. ^ Heinz Heimsoeth, *I grandi temi della metafisica occidentale*, Milano, Mursia, 1973, pp. 110-111.

9. Remo Piccolomini, Natalino Monopoli, *L'attualità di Agostino. Commento alla lettera apostolica «Agostino d'Ippona» di Giovanni Paolo II*, Roma, Città nuova, 2005, pp. 12, 256, ISBN 978-88-311-7474-9.
10. ^ Henri-Irénée Marrou, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne de 1930 à 1975*, Beauchesne, 1978, p. 177; Étienne Gilson, *Le philosophe et la théologie (1960)*, Vrin, 2005, p. 175; *Encyclopedia Americana*, Scholastic Library Publishing, 2005, volume 3, p. 569; Guy Bedouelle, *L'Histoire de l'Eglise*, Rouergues, 2004, p. 34; Norman Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, Harper Perennial, 1994, p. 74; François Mauriac, *Bloc-notes, 1952-1957*, Flammarion, 1958, p. 320; Claude Lepelley, *Saint Augustin et le rayonnement de sa pensée* in *Histoire du Christianisme*, Parigi, Seuil, 2007. p. 122; *Grand Larousse encyclopédique*, Librairie Larousse, 1960, tomo 1, p. 144.
11. ^ Mark Ellingsen, *The richness of Augustine, his contextual and pastoral theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, p. 10.
12. ^ Antonio Sicari, *Il quinto libro dei Ritratti di santi*, Milano, Jaca Book, 1996, pp. 11, 224, ISBN 88-16-30313-1.
13. ^ Comune di Roma, Giovanni Falbo, 'Sant'Agostino Patrono di Ostia' (2009), p 8.
14. ^ Agostino, *La felicità*, 1, 6.
15. ^ Christian Courtois, *Saint Augustin et le problème de la survivance punique*, n. 94, pp. 239-282, Revue Africaine, 1950.
16. ^ Emerge qui velatamente il pensiero di Agostino sulla natura del male, concepito come un semplice non-essere: il furto, opera malvagia, è privo di consistenza. «Qualcosa» erano le pere, ma non da esse egli era attratto, bensì dal desiderio di rubare fine a sé stesso.
17. ^ «Venni a Cartagine, dove da ogni parte mi strepitava intorno una ridda di turpi amori. […] Cercavo un oggetto da amare, amando di amare, e detestavo la tranquillità e la via senza trappole, perché avevo un vuoto, dentro di me, di cibo interiore. […] Perciò l'anima mia era malata e, piena d'ulceri, si gettava al di fuori, sulle creature, miserabilmente avida di essere sfregata dal contatto con le realtà sensibili» (*Confessioni*, III, 1, 1).
18. ^ F. Loofs, *Realencyklopädie*, 3ª edizione, II, 268.
19. ^ Erwin Roderich, Hermann von Kienitz, Abendland-Verlag, 1947, *Augustinus: Genius des Abendlandes*, 114.
20. ^ «L'*Ortensio* mi piaceva perché non m'incitava a seguire questa o quella setta, ma ad amare, cercare, conseguire, possedere e abbracciare con forza la sapienza stessa, quale essa fosse; e mi accendeva e m'infiammava» (*Confessioni*, III, 4).
21. ^ Setta fondata da Mani di Babilonia, che riconosceva Gesù come profeta, ma inferiore a sé.
22. Sul vescovo manicheo Fausto di Milevi, Heinrich Kraft, *La teologia dei padri* [1966], V, pag. 168, a cura di Gaspare Mura, trad. it., Città Nuova Editrice, Roma 1987 ISBN 88-311-9205-1; e Francesco Adorno, *La filosofia antica: cultura, filosofia, politica e religiosità II-VI secolo d.C.*, IV vol., pag. 359, Feltrinelli, Milano 1992 ISBN 88-07-81138-3.
23. ^ *Confessioni*, V, 6, 10.
24. ^ *Pavia e l'Europa*, su *monasteriimperialipavia.it*.
25. ^ *Servitium. Quaderni di spiritualità* XXIV (1990), pp. 31-42.
26. ^ Citazione della seconda epistola di San Pietro, II, 20.

27. ^ Come già ripetuto, Agostino erediterà da Platone la fede nell'esistenza di due mondi indipendenti: uno intellegibile nel quale dimora la Verità e si conosce l'anima, e uno sensibile che, manifesto alla vista e al tatto, è creato a immagine e a verosimiglianza del primo. Il mondo sensibile può indurre gli stolti a rimanere schiavi dell'opinione, smarrendo la vera conoscenza (*Contra Academicos*, III, 17.37), (**LA**, **EN**) Vernon J. Bourk, *Augustine's View of Reality*, in *The Saint Augustine Lecture Series*, 1963, p. 38, DOI:10.5840/stauglect19639. URL consultato il 3 febbraio 2020 (archiviato dall'url originale il 29 gennaio 2020). Secondo Agostino, Platone fu l'uomo «più sapiente e più colto della sua epoca»: seppe costruire un sistema filosofico perfetto, unendo «all'arguzia e alla finezza socratica, che ebbe in materia di morale, la scienza delle cose naturali e divine», che Pitagora aveva appreso dalle discussioni con Ferecide di Siro riguardo all'anima immortale, Biviana Unger, *Tra scetticismo e platonismo: la ricerca agostiniana della verità - Seminario di Filosofia Medievale* (**PDF**), su *cirfim.unipd.it*, Università di Padova, 17 maggio 2017, p. 3. URL consultato il 3 febbraio 2020 (archiviato dall'url originale il 29 gennaio 2020).
28. ^ *Confessioni*, VI.
29. ^ Esprimendo un concetto che sarà ripreso da Pascal, Agostino scriveva che «l'intelletto cerca Colui che ha già trovato» (*De Trinitate*, 15, 2, 2).
30. ^ «Io sono la Via, la Verità e la Vita», vangelo di Giovanni 14,6.
31. ^ *Confessioni*, VIII, I II.
32. ^ Si trattava della lettera ai Romani, nel punto in cui Paolo sosteneva che era giunto il tempo di «destarsi dal sonno» esortando perciò a «comportarsi onestamente come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie, ma rivestitevi del Signore Gesù Cristo e non abbiate cura della carne per soddisfarne i desideri» (*Romani*, 13, 13-14).
33. ^ Tale località potrebbe essere all'attuale Cassago Brianza, secondo F. Meda, *Controversia sul Rus Cassiciacum*, in «Miscellanea Agostiniana», vol. II, pagg. 49-59, Roma 1931. Dello stesso avviso Rinaldo Beretta, *Dov'era Cassiciaco che ospitò S.Agostino?*, Carate 1928. Di altro avviso Carlo Massimo Rota, *La villeggiatura di S. Agostino*, Varese 1928, dove Cassiciacum è identificata invece con Casciago, tesi autorevolmente sostenuta dal Beato Cardinal Schuster e dal Cardinal Giacomo Biffi.
34. ^ *Vita Sancti Augustini*, XXII.
35. ^ *De civitate Dei*, XIX, c. XIII, n. 2.
36. ^ Sant'Agostino, *Confessioni*, VII, 12-20.
37. ^ Epistola LXXXVIII, a Gennaro vescovo donatista.
38. ^ *Vos rogamus ne occidatis* Epistola c, al proconsole Donato.
39. ^ Non si tratta di un conflitto tra ragione e volontà, o tra principi contrapposti come li intendevano i manichei, bensì di un conflitto tutto interno alla volontà, che risulta sdoppiata:

> «Il comando della volontà riguarda se stessa, non altro da sé. Quindi non è tutta la volontà che comanda; per questo il suo comando non si realizza. Se fosse tutta, infatti, non comanderebbe di essere, poiché già sarebbe. Il fenomeno straordinario perciò non consiste nel volere da una parte e non volere dall'altra, ma in una malattia dello spirito, incapace di ergersi tutto intero, in quanto sollevato dalla verità, ma appesantito dall'abitudine. Allora le volontà sono due, poiché nessuna è intera e nell'una è presente ciò che è assente nell'altra.»
>
> (Agostino, *Confessioni*, VIII, 9, 21; *Opera Omnia di Sant'Agostino* a cura della «Nuova Biblioteca Agostiniana» (abbreviata in NBA), I, p. 240, Roma, Città Nuova, 1965 *ss.*)

40. ^ Ugo e Annamaria Perone, Giovanni Ferretti, Claudio Ciancio, *Storia del pensiero filosofico*, vol. I, Torino, SEI, 1975. Si tratta di un concetto, questo di Agostino, che rievoca le parole di Paolo di Tarso: «C'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; io infatti non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me» (Paolo, *Lettera ai Romani Rm 7, 18-20*, su *laparola.net*.).
41. ^ In particolare da San Fulgenzio, vedi Giuseppe Cossu, *Della città di Cagliari, notizie compendiose sacre e profane*, Cagliari, Reale Stamparia, 1780, p. 97, dove si fa menzione dell'epistola *De translatione corporis B. Augustinii*, di Giacomo Oldrado.
42. ^ Gabriele Del Grande, *Il mare di mezzo*, Infinito, 2010, p. 24.
43. ^ Agostino vi difese la prassi del battesimo dei neonati, convinto che costoro fossero destinati all'inferno se morti prima di essere battezzati, non essendo stati purificati dal peccato originale. Nel Medioevo verrà introdotto il concetto di Limbo quale luogo ultraterreno in cui collocare le anime dei non battezzati.
44. ^ "As Augustine only seems to have become fluent in Greek later in his career, he was initially dependent on translations." (H. A. G. Houghton, *Augustine's Text of John: Patristic Citations and Latin Gospel Manuscripts*, New York, Oxford University Press, 2008, p. 48; "he himself [Agostino] knew no Hebrew, and his knowledge of even the Greek language progressed to a proficient level only in his later years", Edmon L. Gallagher, "Augustine on the Hebrew Bible", *The Journal of Theological Studies*, NS, 2016, p. 3.
45. ^ Michael G. Cox, *Augustine, Jerome, Tyconius and the Lingua Punica* (https://journal.fi/store/article/view/49737), "Studia Orientalia", vol. 64, 1988, pp. 83-106.
46. ^ in altre lingue tradotto come *Commenti ai Salmi*.
47. ^ Con l'espressione «*gemina caritas*» Agostino riassume il contenuto del duplice comandamento di amare Dio e il prossimo come se stessi (*De doctrina Christiana* 2, 6, 7).
48. ^ «Chiamo carità l'atto spirituale volto al godimento di Dio in se stesso, e di sé e del prossimo in vista di Dio. […] L'atto col quale la carità giova a se stessa si chiama invece utilità» (*De doctrina Christiana* 3, 10, 16; trad. di L. Alici (LCPM 7), Milano 1989, p. 239).
49. ^ Secondo la leggenda, per via del notevole impegno che Agostino profuse nell'opera, un angelo gli avrebbe spiegato che il tentativo umano di comprendere il mistero della Trinità era come cercare di raccogliere l'acqua del mare in una piccola buca sulla sabbia: l'episodio è stato raffigurato da Botticelli in una pala conservata agli Uffizi di Firenze (http://www.cassiciaco.it/navigazione/iconografia/pittori/quattrocento/botticelli/spiaggia.html).
50. ^ *Ad Simplicianum* I, 2, 13.
51. ^ Augustine 2007, pp. 11-12, 439-440.
52. ^ Alfredo Cattabiani, *«Agostino Aurelio»*, in *Santi d'Italia: vita, leggende, iconografia, feste, patronati, culto*, Milano, BUR, 1993.
53. ^ Victor Saxer, *Il culto dei martiri romani durante il Medioevo centrale nelle basiliche Lateranense, Vaticana e Liberiana*, in *Roma antica nel Medioevo*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, p. 155, ISBN 88-343-0686-4.
54. ^ *Sacro Monastero di Sant'Agostino di Ippona e San Serafino di Sarov, Trikorfo Fokida, Grecia*, su *freemonks.gr*. URL consultato il 29 settembre 2020.
55. ^ Stefano Masi, Enrico Lancia, *I film di Roberto Rossellini*, pp. 117-121, Gremese Editore, 1987.
56. ^ *Agostino di Ippona di Roberto Rossellini*, su *cassiciaco.it*, Associazione storico-culturale S.Agostino. URL consultato il 27 giugno 2015.
57. ^ Ripubblicato all'interno del libro di Maricla Boggio, *Aleida e il Che, Il tempo di Agostino, Savonarola, Il Volto velato*, Roma, edizioni Bulzoni, 2015.

Bibliografia

- Agostino d'Ippona, *Manuale (in italiano)*, Firenze, Lorenzo Morgiani e Johann Petri, 1493.
- Agostino d'Ippona, *Sermone del vivere religiosamente*, Impresso in Venetia, Annibale Fossi, 1487.
- Catholic Encyclopedia, Volume II. New York 1907, Robert Appleton Company. Nihil obstat, 1907. Remy Lafort, S.T.D., Censor. Imprimatur +Cardinale John Murphy Farley, Arcivescovo di New York
- Rinaldo Beretta, *Il Rus Cassiciacum di S. Agostino*, Carate Brianza, tipografia G. Moscatelli, 1947.
- Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, University of California Press, 1967 ISBN 0-520-00186-9 (trad. ital. *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi, 1971. Nuova ed. ampliata, 2005).
- Norman Cantor, *The Civilization of the Middle Ages, A Completely Revised and Expanded Edition of Medieval History p74*, Harper Perennial, 1994 ISBN 0-06-092553-1
- Gabriel Camps, *Les Berbères. Mémoire et identité*, 3ª ed., Paris, Errance, 1995 ISBN 978-2-87772-221-6
- Antonio Casamassa, "Agostino" in *Enciclopedia Biografica Universale*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 144–166.
- Giovanni Catapano (https://unipd.academia.edu/GiovanniCatapano), *Agostino (https://www.academia.edu/1068756/Agostino)*, Roma, Carocci, 2010 (http://www.carocci.it/index.php?option=com_carocci&task=schedalibro&isbn=9788843050055&Itemid=72) ISBN 978-88-430-5005-5.
- Marcus Dods, *The City of God by St Augustine (preface)*, Modern Lib edition, 2000 ISBN 0-679-78319-9
- Costantino Esposito e Pasquale Porro (a cura di), *Agostino e la tradizione agostiniana*, Quaestio. Annuario di storia della metafica, 6, 2006.
- Allan D. Fitzgerald (a cura di), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- Kurt Flash, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, Bologna, Il Mulino, 2002.
- Romano Guardini, *La conversione di sant'Agostino*, Morcelliana, 2002
- Brunero Gherardini, *La Cattolica. Lineamenti d'ecclesiologia agostiniana*, Torino Lindau, 2011 ISBN 978-88-7180-929-8.
- Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Genova, Marietti, 1998.
- Etienne Gilson, *Filosofia e Incarnazione secondo sant'Agostino*, Roma, Casa editrice Leonardo da Vinci, 1999.
- Etienne Gilson, *Le metamorfosi della «Città di Dio»*, Siena, Catagalli, 2010.
- Vittorino Grossi, *La Chiesa di Agostino: modelli e simboli*, Bologna, EDB, 2012.
- Patricia Hampl, *The Confessions by St Augustine (preface)*, Vintage, 1998 ISBN 0-375-70021-8
- Christoph Horn, *Augustinus*, München, Beck, 1995 (trad. it. *Sant'Agostino*, Il Mulino, Bologna 2005).
- Gaetano Lettieri, *Il senso della storia in Agostino d'Ippona. Il saeculum e la gloria nel «De civitate Dei»*, Roma, Borla, 1988 ISBN 88-263-0467-X.
- Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina Christiana»*, Brescia, Morcelliana, 2002.
- Luigi Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma, Armando Editore, 2002.
- Henri Irenée Marrou, *L'ambivalenza del tempo della storia in Sant'Agostino*, Bologna, CLUEB, 2009.
- Jean-Luc Marion, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Milano, Jaca Book, 2014.

- Virgilio Pacioni, *Agostino d'Ippona. Prospettiva storica e attualità di una filosofia*, Milano, Mursia, 2004 ISBN 88-425-3306-8.
- Donatella Pagliacci, *Volere e amare: Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova, 2003.
- Massimo Parodi, *Il paradigma filosofico agostiniano*, Bergamo, Lubrina, 2006.
- Alberto Pincherle, *Vita di Sant'Agostino*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Possidio, *Vita di Agostino. Catalogo di tutti i libri, sermoni e lettere del vescovo Sant'Agostino*, a cura di Elena Zocca, Milano, Paoline, 2009.
- Joseph Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Milano, Jaca Book, 1978.
- Giorgio Santi, *Agostino d'Ippona filosofo*, Roma, Lateran University Press, 2003 ISBN 88-465-0269-8.
- Vincent Serralda e André Huard, *Le Berbère... lumière de l'Occident*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1989 ISBN 2-7233-0239-3.
- Agostino Trapè, *Introduzione generale a sant'Agostino*, Roma, Città Nuova, 2006.

Voci correlate

- Adeodato (figlio di Agostino)
- Ambrogio di Milano
- Beato Clemente
- Cammino di Sant'Agostino
- Dottori della Chiesa
- Letteratura cristiana
- Linguistica agostiniana
- Ordine di Sant'Agostino
- Padri della Chiesa
- Pensiero di Sant'Agostino d'Ippona
- Regola agostiniana
- Santa Monica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Agostino d'Ippona**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Agostino d'Ippona**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Agostino d'Ippona**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Agostino d'Ippona**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Agostino d'Ippona (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Augustinus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Agostino, Aurelio, santo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Alberto Pincherle e Antonio Casamassa Augusto Guzzo, *AGOSTINO, Aurelio, santo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Agostino, Aurelio*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Agostino, Aurelio*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Agostino, Aurèlio* / *Agostino d'Ippona*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) James O'Donnell, *St. Augustine / Christian bishop and theologian / Also known as: Aurelius Augustinus, Saint Augustine of Hippo*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.

- (**EN**) *Agostino d'Ippona*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Agostino d'Ippona*, su *Philosophica*.
- *Agostino d'Ippona*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (**DE**) *Agostino d'Ippona*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- (**LA**) *Opere di Agostino d'Ippona*, su *Musisque Deoque*.
- (**LA**) *Opere di Agostino d'Ippona*, su *PHI Latin Texts*, Packard Humanities Institute.
- (**LA**) *Opere di Agostino d'Ippona*, su *digilibLT*, Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro.
- *Opere di Agostino d'Ippona*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Agostino d'Ippona*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Agostino d'Ippona*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Audiolibri di Agostino d'Ippona*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Augustine of Hippo*, su *Goodreads*.
- (**FR**) *Bibliografia su Agostino d'Ippona*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (**EN**) *Agostino d'Ippona* / *Agostino d'Ippona (altra versione)*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (**EN**) David M. Cheney, *Agostino d'Ippona*, in *Catholic Hierarchy*.
- *Agostino d'Ippona*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- (**EN**) *Spartiti o libretti di Agostino d'Ippona*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (**EN**) *Agostino d'Ippona*, su *Discogs*, Zink Media.
- (**EN**) *Agostino d'Ippona*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (**EN**) *Agostino d'Ippona*, su *IMDb*, IMDb.com.
- (**DE**, **EN**) *Agostino d'Ippona*, su *filmportal.de*.
- (**IT**, **EN**, **ES**, **FR**, **DE**) Vita, scritti, pensiero, santità, attualità e raccolta integrale delle opere (http://www.augustinus.it).
- *Opera completa in italiano*, su *augustinus.it*.
- *Opera completa in latino*, su *augustinus.it*.
- (**EN**) Christian Tornau, *Saint Augustine*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- De Magistro Il Maestro / Aurelio Agostino d'Ippona (https://de-magistro-agostino.blogspot.it/) ; Milano: Liberi Pomi, 2015; ISBN 9788890904233 ePub gratuito.
- (**IT**, **EN**) Associazione Storico Culturale Sant'Agostino (http://www.cassiciaco.it/): *Opera Omnia*, opere di commentatori e informazioni di carattere storico
- *Testo della "Regola di Sant'Agostino"*, su *ora-et-labora.net*.
- Opere di Sant'Agostino (http://www.intratext.com/Catalogo/Autori/AUT31.HTM): testi con concordanze e liste di frequenza.
- Opera Omnia Multilingua dal Migne Patrologia Latina con indici analitici (http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0354-0430-_Augustinus,_Sanctus.html).
- Catechesi di papa Benedetto XVI su Sant'Agostino, in occasione delle udienze generali del 9 gennaio (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080109.html) 16 gennaio (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080116.html) 30 gennaio (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080130.html) 20 febbraio (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080220.html) 27 febbraio del (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080227.html)2008

- *Sant'Agostino erede di Platone*, su *corriere.it*.
- Il pensiero di S. Agostino (https://web.archive.org/web/20150425174537/http://www.josteingaarder.netsons.org/index.php?option=com_content&view=article&catid=37%3Ala-filosofia&id=97%3Aagostino-d-ippona&Itemid=56), di Jostein Gaarder
- *Agostino d'Ippona inciso da Claude Mellan. Collezione De Verda*, su *colecciondeverda.com*.
- Stefano Simonetta, *L'esercito in Agostino*, su *latigredicarta.it*, "La Tigre di Carta", 11 aprile 2015, ISSN 2421-1214.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 66806872 (https://viaf.org/viaf/66806872) · ISNI (EN) 0000 0001 2137 6443 (http://isni.org/isni/0000000121376443) · SBN CFIV004595 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV004595?core=autoriall) · BAV 495/53026 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_53026) · CERL cnp01302049 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01302049) · ULAN (EN) 500104317 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500104317) · LCCN (EN) n80126290 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80126290) · GND (DE) 118505114 (https://d-nb.info/gnd/118505114) · BNE (ES) XX978571 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX978571) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX978571) · BNF (FR) cb11889551s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11889551s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11889551s) · J9U (EN, HE) 987007258184305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258184305171) · NSK (HR) 000100954 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000100954) · NDL (EN, JA) 00431905 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00431905) · CONOR.SI (SL) 7444067 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7444067) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80126290 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80126290)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**
Portale Filosofia	**Portale Nordafrica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Agostino_d%27Ippona&oldid=138448015"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 mar 2024 alle 19:12.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Scolastica

Scolastica (filosofia)

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Scolastica è il termine con il quale comunemente si definisce la filosofia cristiana medioevale, in cui si sviluppò il metodo di pensiero dello **scolasticismo**, detto anche *scolastico*[1].

Immagine di una scuola risalente al XIV secolo.

Indice

Origini e suddivisione in periodi

Caratteristiche e metodi

- La disputa sugli universali
- Metodi di indagine
- La Scolastica e la scienza

Sviluppi successivi

Filosofi scolastici

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Origini e suddivisione in periodi

Il termine greco σχολαστικός *scholastikòs* significa letteralmente "istruito in una scuola" e transita per il latino classico e medievale *scholasticus* "istruito in una scuola", in particolare all'eloquenza e alla retorica, in scuole che già al tempo dell'impero romano (Plinio, Seneca, Quintiliano) erano autonome e autogestite da una propria *lex*, e davano luogo a *scholastica*, discorsi argomentativi per praticare l'arte retorica (*declamationes*) oppure controversie ragionate (*controversiae*)[2] su uno specifico tema, riprese nel genere della *disputatio* medievale.

La scolastica ebbe origine dall'istituzione delle *scholae*, ossia di un sistema scolastico-educativo diffuso in tutta Europa che garantiva una sostanziale uniformità di insegnamento. Esso fu il primo, e forse unico, sistema scolastico organizzato su vasta scala della storia dell'Occidente. Era stato Carlo Magno a volerlo, il quale, dando avvio alla "rinascita carolingia", aveva fondato ad Aquisgrana la *Schola palatina*, per favorire l'istruzione delle genti e la diffusione del sapere allo scopo di dare unità e compattezza al Sacro Romano

Impero. A tal fine si era servito dei monaci benedettini, i quali avevano salvaguardato la cultura dei classici tramite la ricopiatura dei testi antichi, non solo di quelli religiosi ma anche scientifici e letterari: le loro abbazie divennero così i centri del nuovo sapere medievale.

La filosofia scolastica cercava di conciliare la fede cristiana con un sistema di pensiero razionale, specialmente quello della filosofia greca. Il "periodo scolastico" si riferisce soprattutto al medio e Basso Medioevo in Occidente, quando il Cristianesimo conobbe una rinascita intellettuale e fu sfidato dal pensiero razionale dell'Islam.

Cronologicamente copre il periodo che va dall'VIII secolo al Rinascimento. Si suddivide in:

- epoca pre-scolastica (dall'VIII secolo al IX secolo) con la fondazione della *Schola palatina* diretta prima da Alcuino di York e in seguito da Giovanni Scoto Eriugena;
- alta Scolastica (dal X secolo al XII secolo) la cui figura di spicco fu Anselmo d'Aosta, a cui seguirono altri come Pietro Abelardo;
- bassa Scolastica, ossia il periodo d'oro coincidente con il XIII secolo, grazie alla diffusione del pensiero di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, a cui si contrappone specularmente quello di Bonaventura.[3]
- tarda Scolastica, collocabile dopo Duns Scoto, il cui principale esponente fu Guglielmo di Ockham.

Gli insegnamenti erano divisi in due rami:

1. l'arte del trivio (ovvero il complesso delle materie *letterarie*);
2. l'arte del quadrivio (il complesso delle materie *scientifiche*).

Preposto all'insegnamento di queste arti cosiddette "liberali" era anticamente lo *Scholasticus*, a cui in seguito si affiancò un *Magister artium*, di grado superiore, esperto in teologia. Le lezioni si svolgevano dapprima nei monasteri, poi progressivamente nelle scuole annesse alle cattedrali, e infine nelle università.

Caratteristiche e metodi

Il carattere fondamentale della filosofia scolastica consisteva nell'illustrare e difendere le verità di fede con l'uso della ragione, verso la quale si nutriva un atteggiamento positivo. A tal fine, essa privilegiò la sistematizzazione del sapere già esistente rispetto all'elaborazione di nuove conoscenze.

Tommaso d'Aquino

L'intento degli scolastici era quello di sviluppare un sapere armonico, integrando la rivelazione cristiana con i sistemi filosofici del mondo greco-ellenistico, convinti della loro compatibilità, e anzi vedendo nel sapere dei classici, in particolare dei grandi pensatori come Socrate, Platone, Aristotele, Plotino, una via in grado di elevare all'accettazione dei dogmi cattolici.

L'utilizzo della ragione, che essi vedevano sapientemente esercitata nei testi greci, veniva messo in rapporto con la fede non allo scopo di dimostrarne i fondamenti, quanto piuttosto per contrastare le tesi eretiche e cercare di convertire gli atei.

Quando gli scritti di Aristotele ripresero a diffondersi in Occidente nel XIII secolo, filtrati dai commenti degli autori islamici, emerse però in maniera drammatica la contradditorietà tra dottrina cristiana e pensiero aristotelico. Dopo un'esplicita condanna di questo da parte dei pensatori agostiniani e della scuola francescana, per i quali Agostino era l'unica autorità, si giunse a una faticosa mediazione ad opera di Tommaso d'Aquino.[3]

La disputa sugli universali

Dallo studio dei testi greci nasce il problema degli universali (cioè del *logos*, della forma) che viene sviluppato in modi differenti per tutta la scolastica.

- *forma ante rem:* l'essenza è prima della realtà (o della materia) come ritenevano Platone e Agostino d'Ippona;
- *forma in re:* l'essenza al di fuori della materia non ha alcun senso, come insegnava Aristotele;
- *forma post rem:* la "cosiddetta" essenza non è che un nome, ovvero una convenzione che deduciamo dall'analisi delle caratteristiche di una serie.

Tommaso, sulla scorta di Boezio, riteneva che gli universali esistessero sia *ante rem* come Idea nella mente di Dio, sia *in re* come forma delle varie realtà, sia *post rem* come concetto formulato nella mente dell'uomo.

A Tommaso, sostanzialmente fautore di un indirizzo filosofico realista, si contrapposero i sostenitori del nominalismo, secondo cui l'universale era solamente un *flatus vocis*,[5] cioè appunto un nome e nient'altro.

Poiché del resto la scolastica si sviluppò in varie *scholae* europee e quindi in realtà diverse, era inevitabile che in ogni *schola*, avendo esse differenti esigenze e finalità, i pensieri e i metodi acquistassero caratteristiche diverse. Vi erano quindi *scholae* più vive e attive dove spesso si accendevano contrasti tra gli intellettuali più conservatori e i maestri d'arte, i più innovativi.

Metodi di indagine

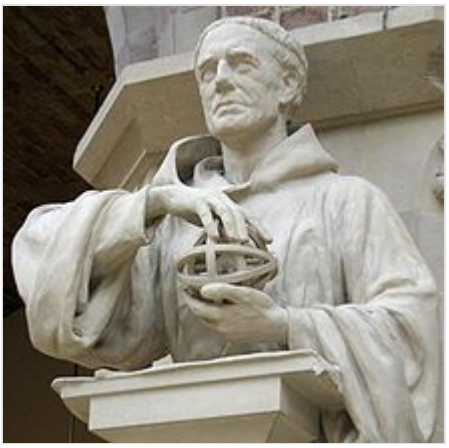
Gli scolastici svilupparono in tal modo un peculiare metodo di indagine speculativa, noto come *quaestio*,[6] basato sul commento e la discussione dei testi all'interno delle prime università. I vari dibattiti, tuttavia, dovevano seguire delle regole e dei riferimenti precisi, tra i quali vi era in particolare la logica formale di Aristotele.[7] Valevano poi le *auctoritates*, che erano rappresentate dagli scritti dei Padri della Chiesa (filosofia patristica), dai testi sacri, e da scritti della tradizione cristiana.

Affidarsi all'interpretazione fornita in precedenza dalle *auctoritates* equivaleva, in sostanza, alla decisione di affidarsi a una voce ufficiale e decisa dai concili, per cui esisteva l'auctoritas in campo medico (Galeno), quella in campo metafisico (Aristotele) e quella in campo astronomico (Tolomeo).

Come già aveva fatto notare Giovanni Scoto Eriugena, però, non era la ragione a fondarsi sull'autorità, ma l'autorità a fondarsi sulla ragione: gli Scolastici così mantennero sempre una forte coscienza critica verso le fonti del loro sapere.[8] Sarà il declino della fiducia nella ragione, a partire da autori come Guglielmo di Ockham, che porterà alla fine della Scolastica e dello stesso Medioevo.

La Scolastica e la scienza

La filosofia scolastica era particolarmente incentrata sullo studio del dogma religioso cristiano, ma non solo. Gli scolastici diedero infatti un forte impulso anche allo sviluppo della scienza.


Ruggero Bacone

Nel XII-XIII secolo, nell'ambito degli studi teologici che si tenevano nelle prime Università europee come Bologna, Parigi, Oxford, si svilupparono diverse ricerche sulla natura, ovvero sul creato considerato opera di Dio, che avrebbero dovuto portare all'intelligibilità dell'opera di Dio creatore. Per i filosofi scolastici della natura la creazione era come un libro aperto che andava letto e compreso, un libro contenente leggi naturali la cui transitorietà era riconducibile a regole immutabili inscritte da Dio al momento della creazione. Tali studiosi pensavano che conoscere quelle leggi avrebbe consentito di elevare l'intelligenza umana e di avvicinarla sempre più a Dio. In quest'ambito si consideravano *auctoritates* anche filosofi dell'epoca greca e persino pensatori di origine islamica.[9]

Due furono in particolare le scuole di pensiero, attestate peraltro su posizioni alquanto distanti tra di loro, che elaborarono ognuna un proprio metodo scientifico: quella di Parigi, facente capo ad Alberto Magno, seguito dal suo discepolo Tommaso d'Aquino, e quella di Oxford, dove fu attivo Ruggero Bacone.[10] Costoro, pur restando fedeli al metodo aristotelico, si occuparono di filosofia della natura basandosi sulle osservazioni degli eventi e contestando alcuni elementi anti-scientifici del pensiero greco. Tommaso in particolare, noto per aver riformulato in chiave nuova la concezione aristotelica della verità come corrispondenza dell'intelletto alla realtà,[11] sviluppò il concetto di *analogia* e di *astrazione*, il cui utilizzo è rintracciabile tuttora in più recenti scoperte scientifiche.[12]

Oltre alla scienza, il metodo scolastico venne applicato anche agli studi di diritto, almeno a partire da Raniero Arsendi in avanti, operante nella scuola di Bologna.[13]

Sviluppi successivi

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Scolasticismo protestante*** *e* ***Neoscolastica****.*

Dopo il periodo d'oro, la scolastica conobbe un periodo di lenta decadenza, a causa della perdita dell'unità teologica dei Cristiani dopo la fine del Medioevo.

Il termine "scolastico" assunse da allora una connotazione a volte negativa. Per l'abitudine di affidarsi a un sistema già collaudato per giustificare le proprie tesi, ogni filosofia, anche moderna o contemporanea, che utilizzi e si appoggi su una teoria filosofica già esistente, accordando la propria fede con la razionalità e l'investigazione filosofica, viene perciò definita scolastica.

Si ebbero tuttavia alcuni periodi di rinascita, durante il XIV e il XVI secolo in Spagna, soprattutto nelle università di Salamanca e Valladolid, personaggi di spicco, tra gli altri i domenicani Francisco de Vitoria e Bartolomé de Las Casas, nonché Juan Ginés de Sepúlveda e il gesuita Francisco Suárez. Tanto che si può parlare di Seconda Scolastica, soprattutto con riferimento alla Scuola di Salamanca. «La Scolastica della modernità ha un atteggiamento antiriformista e rappresenta lo strumento concettuale della Riforma cattolica, che viene tuttavia ripreso dall'ortodossia riformata; per questo motivo, essa possiede un carattere interconfessionale e persino universale. Karl Eschweiler, che nel 1928 le diede il nome di «Scolastica

barocca», mise in risalto particolarmente la sua universalità. Egli la definì come «ultimo stile di pensiero del continente europeo», che permeava tutti gli ambiti della vita spirituale e sociale, «prima che questo pensiero si sgretolasse nel multiforme gioco di antitetici sistemi privati».»[14] La Seconda Scolastica ha influenzato largamente, attraverso le dispute teologico-giuridiche l'Inquisizione cattolica nel Nuovo Mondo, in virtù del fatto che molti teologi formatisi in Madrepatria andavano a far esperienza nei tribunali d'Oltreoceano finendo con l'arricchire in maniera acuta e penetrante le cause loro sottoposte e giungendo a gettare le fondamenta di quello che sarà l'Empirismo e l'Illuminismo, soprattutto dal punto di vista della salvaguardia dei diritti umani degli indios.[15][16]

Contemporaneamente si può parlare anche di scolasticismo protestante, come di un metodo di pensiero sviluppatosi nelle prime fasi del protestantesimo, che si consolidò durante il XVII secolo, diventando particolarmente diffuso nella creazione di sistemi teologici protestanti come il calvinismo. Benché i maggiori Riformatori protestanti attaccassero la scolastica medioevale per sostenere la completa adesione alle sole Sacre Scritture, si dimostrò impossibile purgare la teologia da metodi e atteggiamenti scolastici, o evitare conflitti che non implicassero complicati ragionamenti teologici ed interpretazioni bibliche.

In seguito, nel XIX secolo, con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879, papa Leone XIII promosse negli ambienti cattolici un movimento di ritorno alla filosofia scolastica, che venne detto perciò *neoscolastico*.[17] I maggiori pensatori neoscolastici furono Jacques Maritain ed Étienne Gilson, i quali si proposero di rivalutare la metafisica difendendola dai giudizi negativi del positivismo allora imperante. D'altro lato, combatterono le istanze idealistiche eccessivamente incentrate sul soggetto proprie delle filosofie di Cartesio e di Kant, in favore di una rivalutazione del realismo.

Nel Novecento infine, da alcune parti venne riconosciuto alla scolastica un ruolo positivo e fondamentale per aver contribuito a costruire l'ossatura culturale dell'Europa. Lo scrittore tedesco Hermann Hesse, ad esempio, manifestava grande ammirazione per il modo in cui l'istruzione medievale veniva organizzata e gestita armoniosamente all'interno della scolastica. Nel suo romanzo intitolato *Il giuoco delle perle di vetro* egli immaginò un sistema di studi, denominato “Castalia” e da lui collocato in un ipotetico futuro, che ricalcava quello della scolastica dei secoli d'oro: in esso si svolgeva la vita e l'educazione dei giovani destinati a preservare e coltivare armonicamente il sapere e lo spirito delle culture del passato.[18]

Filosofi scolastici

- Prescolastica (500-900)
  - Severino Boezio[19]
  - Cassiodoro[20]
  - Alcuino di York
  - Rabano Mauro
  - Gotescalco
  - Giovanni Scoto Eriugena
- Alta scolastica (circa 900-1200):
  - Berengario di Tours
  - Pier Damiani
  - Anselmo d'Aosta
  - Roscellino di Compiègne
  - Bernardo di Chartres

    - Teodorico di Chartres
    - Guglielmo di Champeaux
    - Gilberto Porretano
    - Pietro Abelardo
    - Guglielmo di Conches
    - Adelardo di Bath
    - Bernardo di Chiaravalle
    - Ugo di San Vittore
    - Pietro Lombardo
    - Giovanni di Salisbury
    - Alano di Lilla
    - Guglielmo d'Auxerre
    - Bernardo Silvestre
    - Bernardo di Moëlan
- Bassa scolastica (1200-1300, *Secolo d'Oro*):
    - Roberto Grossatesta
    - Alessandro di Hales
    - Alberto Magno
    - Ruggero Bacone
    - Bonaventura da Bagnoregio
    - Tommaso d'Aquino
    - Sigieri da Brabante
    - Boezio di Dacia
    - Duns Scoto
    - Meister Eckhart
- Tarda scolastica (1300-circa 1500):
    - Marsilio da Padova
    - Guglielmo di Ockham
    - Giovanni Buridano
    - Thomas Bradwardine
    - Gregorio da Rimini
    - Alberto di Sassonia
    - Nicola d'Oresme
    - Giovanni Caprèolo
    - Antonino Pierozzi
    - Eimerico di Campo
- Scolastica barocca (circa 1500-1650):
    - Marcantonio Zimara
    - John Mair
    - Tommaso De Vio
    - Francisco de Vitoria
    - Domingo de Soto
    - Bartolomé de Las Casas
    - Melchor Cano

    - Pedro da Fonseca
    - Domingo Báñez
    - Francesco Patrizi
    - Francisco de Toledo Herrera
    - Giacomo Zabarella
    - Luis de Molina
    - Benedetto Pereira
    - Roberto Bellarmino
    - Antonio Rubio
    - Francisco Suárez
    - Gabriel Vásquez
    - Pedro Hurtado de Mendoza
    - Giovanni di San Tommaso
    - Zaccaria Pasqualigo
    - Bonaventura Belluto
    - Bartolomeo Mastri
    - John Punch
- Neo-Scolastica (dal 1879, enciclica *Aeterni Patris* di Papa Leone XIII)
    - Desiré Mercier (1851 - 1926)
    - Antonin-Dalmace Sertillanges (1863 - 1948)
    - Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964)
    - Jacques Maritain (1882 - 1973)
    - Étienne Gilson (1884 - 1978)
    - Francesco Olgiati (1886 - 1962)
    - Gustavo Bontadini (1903 - 1990)
    - Sofia Vanni Rovighi (1908 - 1990)
    - Cornelio Fabro (1911 - 1995)

Note

1. ^ *Scholasticus* era detto, nel Medioevo, chi insegnava in una scuola, quale l'abbazia o l'università.
2. ^ Karl E. Geogers e Ferruccio Calonghi, *Lemma "scholasticus", in Dizionario latino-italiano*, 3ª ed.ne, Rosernberg & Sellier, 1989, p. 2470.
3. Spettò a Tommaso il compito di recuperare l'aristotelismo e di renderlo compatibile con la fede cattolica riconciliandolo con la dottrina agostiniana. Già Alberto Magno aveva intrapreso un'opera di purificazione del pensiero agostiniano, rifacendosi alle fonti neoplatoniche e si era inoltre reso indipendente dall'autorità aristotelica soprattutto nei campi della botanica e dell'astronomia.[4]
4. ^ *La sintesi di San Tommaso e la destinazione universale dei beni*, su *amp24.ilsole24ore.com*.
5. ^ Locuzione latina usata da Anselmo d'Aosta nel XII secolo per definire il nominalismo estremo di Roscellino di Compiègne.

6. ^ La *questione*, più che una domanda, era un modo di procedere logicamente a partire da un'aporia o una contraddizione all'interno di un argomento. Secondo B. Geyer «la forma caratteristica in cui la Scolastica pensa ed espone ciò che pensa è la *quaestio*», che è per lui «il prodotto più caratteristico del pensiero medioevale» (B. Geyer, *Der Begriff der scholastischen Theologie*, Schroeder, Bonn 1926, pag. 113).
7. ^ «La certezza della retta comprensione e di un accordo genuino con l'insieme si ottiene grazie ad una "messa in questione" di ogni singola affermazione in concorrenza con affermazioni alternative direttamente e formalmente contraddittorie (*propositiones dubitabiles*) e una soluzione di tali "dilemmi" attraverso una discussione basata sulle regole della dialettica» (L. M. De Rijk, *La philosophie au moyen âge*, E.J. Brill, Leiden 1985, pag. 98).
8. ^ «La vera autorità, in effetti, non contraddice la retta ragione, così come la retta ragione non contraddice la vera autorità; è dunque fuori di dubbio che entrambe promanano da un'unica fonte, e cioè dalla sapienza divina» (Giovanni Scoto Eriugena, *De divisione naturae*).
9. ^ Ubaldo Nicola, *Atlante illustrato di filosofia*, Demetra, 2000, pag. 206.
10. ^ James A. Weisheipl, *Alberto Magno e le Scienze*, pag. 6, trad. it. di Alberto Strumia, Bologna, ESD, 1994.
11. ^ Il logico e matematico Alfred Tarski ha posto la concezione aristotelico-tomista dell'*adequatio rei et intellectus* a fondamento della moderna concezione semantica della verità (cfr. *Enciclopedia Treccani* alla voce "Alfred Tarski"). «La concezione della verità come corrispondenza (*adaequatio*) oltre che da Tommaso d'Aquino è condivisa da tutti coloro che hanno una concezione realistica della conoscenza, sia nella versione platonica (Platone, Agostino, Popper), sia in quella aristotelica (Aristotele, Tommaso d'Aquino, Tarski), oppure una concezione fenomenistica (Kant)» (cit. da Battista Mondin, *Manuale di filosofia sistematica: Cosmologia. Epistemologia*, vol. I, pag. 263, Bologna, ESD, 1999).
12. ^ F. Bertelè, A. Olmi, A. Salucci, A. Strumia, *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Padova, Il Poligrafo, 1999.
13. ^ *Treccani* alla voce "Raniero Arsendi (http://www.treccani.it/enciclopedia/raniero-arsendi_%28Dizionario-Biografico%29/)".
14. ^ Angelo Di Berardino, *Storia della teologia: Età moderna*, Piemme, 2001, p. 240.
15. ^ Laureano Robles (a cura di), *E la filosofia scoprì l'America. Incontro scontro tra filosofia europea e culture precolombiane*, Milano, Jaca Book, 2003.
16. ^ selenedichter Giovanni Di Rubba, *L'inquisizione contro gli indios. Il contributo della Seconda Scolastica nella disputa sulla natura giuridica degli indios e sistematizzazione dei crimines: teologi, giuristi, missionari ed inquisitori. Profili generali*, su *Giovanni dichter Di Rubba*, 19 agosto 2016. URL consultato il 3 febbraio 2017.
17. ^ Il testo dell'enciclica *Aeterni Patris* (http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_it.html).
18. ^ *Il gioco delle perle di vetro* (1943) di H. Hesse, scrittore tedesco ispirato all'ascetismo e cresciuto in un ambiente religioso pietista.
19. ^ La discussa collocazione di Boezio tra i precursori della scolastica è dovuta alla sua notevole influenza sul dibattito filosofico medioevale, cfr. in proposito: Battista Mondin, *La prima Scolastica: Boezio, Cassiodoro, Scoto Eriugena*, in *Euntes Docete*, 44 (1991), pp. 5-30.
20. ^ Discussa anche la collocazione di Cassiodoro fra gli scolastici; cfr. nota 16.

Bibliografia

- Francesco Calcagno, *Philosophia scholastica*, M. D'Auria, 1938
- Fabio Cioffi, *I libri di dialogos: autori, test, problemi, verifiche. La filosofia cristiana e medievale*, Mondadori, 2001 ISBN 8842452092

- Alessandro Ghisalberti, *Dalla prima alla seconda scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, ESD, 2000 ISBN 887094414X
- Paolo Grossi (a cura di), *La seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Incontro di studio. Firenze, 16-19 ottobre 1972. Atti*, Milano, A. Giuffrè, 1973;
- Anneliese Maier, *Zwei Untersuchungen zur nach scholastichen Philosophie*, Storia e Letteratura, 1968 ISBN 8884988675
- Anneliese Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Storia e Letteratura, 1955 ISBN 8884988292
- Battista Mondin, *Storia della teologia: Epoca scolastica (http://books.google.it/books?id=9VGX1bsCPP8C&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q&f=false)*, vol. II, Bologna, ESD, 1996
- Daniel D. Novotný, "In defense of Baroque scholasticism" (https://www.academia.edu/3648364/_In_Defense_of_Baroque_Scholasticism_Studia_Neoaristotelica_),*Studia Neoaristotelica* 6 (2009), 209–233.
- Maurizio Pancaldi, Mario Trombino, *Philosophica 2: Dall'ellenismo alla scolastica*, Marietti, 2007 ISBN 8839301569
- Erwin Panofsky, *Architettura gotica e filosofia scolastica*, traduzione di F. Starace, Abscondita editore, 2010 ISBN 8884162335
- Marzio Pieri, *Rosmini e la sillogistica scolastica*, Zara editore, 1983
- Riccardo Quinto, *Scholastica. Storia di un concetto*, Padova, Il Poligrafo, 2001
- Oreste Sagramola, *Lezioni di storia della filosofia medioevale. Dalle origini al cristianesimo. Da S. Agostino alla crisi della scolastica*, Vecchiarelli editore, 2008 ISBN 8882472175
- Oreste Sagramola, *Temi e problemi della filosofia medioevale. L'esistenza di Dio nel pensiero medievale*, Vecchiarelli editore, 2009 ISBN 8882472485
- Rolf Schönberger, *La scolastica medievale. Cenni per una definizione (http://books.google.it/books?id=2-5KEawi7YMC&printsec=frontcover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q&f=false)*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 ISBN 8834339851
- Francesco V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki editore, 2009 ISBN 8822258428
- Carl R. Trueman, R. Scott Clark, *Protestant Scholasticism*, Paternoster Press, 1998
- Étienne Gilson, *La filosofia nel medioevo*, BUR Biblioteca Univ. Rizzoli, 2011, ISBN 978-8817043939, SBN IT\ICCU\GMP\0000966.

Voci correlate

- Filosofia medievale
- Scolasticismo protestante
- Scuola francescana
- Teologia cristiana

Altri progetti

- Wikiquote contiene citazioni sulla **Scolastica**
- Wikizionario contiene il lemma di dizionario «**scolastica**»

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file sullo **scolasticismo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Scholasticism?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- Francesco Pelster, *SCOLASTICA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *scolastica*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (**IT**, **DE**, **FR**) *Scolastica*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (**EN**) Josef Pieper, *Scholasticism*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Scolastica*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (**FR**) Jacob Schmutz, *Scholasticon Risorse in linea per lo studio della Scolastica moderna (1500-1800)*, su *scholasticon.ish-lyon.cnrs.fr*. URL consultato il 21 marzo 2015 (archiviato dall'url originale il 5 giugno 2015).
- (**DE**) *Alcuin - Infothek der Scholastik*, su *www-app.uni-regensburg.de*.

Controllo di autorità	GND (**DE**) 4053169-7 (https://d-nb.info/gnd/4053169-7) · J9U (**EN**, **HE**) 987007560700205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007560700205171) · NDL (**EN**, **JA**) 00571669 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00571669)

Portale Cattolicesimo | **Portale Filosofia** | **Portale Medioevo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Scolastica_(filosofia)&oldid=138235886"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 mar 2024 alle 17:32.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Severino Boezio

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Boezio" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Boezio (disambigua)**.*

> «Nulla è più fugace della forma esteriore, che appassisce e muta come i fiori di campo all'apparire dell'autunno.»
>
> (Boezio, citato da Umberto Eco ne *Il nome della rosa*)

Anicio Manlio Torquato Severino Boezio (in latino *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius*; Roma, 475/477 – Pavia, 524/526) è stato un filosofo e senatore romano.

Noto come **Severino Boezio**, o anche solo come **Boezio**, con le sue opere ha avuto una profonda influenza sulla filosofia cristiana del Medioevo, tanto che alcuni lo collocarono tra i fondatori della Scolastica[1]. Fu principale collaboratore del re Teodorico, ricoprendo la carica di magister officiorum (settembre 522 - agosto 523). Boezio, nel clima di rilancio della cultura che la pace rese possibile durante il regno del re goto, concepì l'ambizioso progetto di tradurre in latino le opere di Platone e di Aristotele. Teodorico, nei suoi ultimi anni, divenne sospettoso di tradimenti e congiure, e Severino venne imprigionato a Pavia e messo a morte nel 524.[2]

Mentre era in carcere, Boezio compose *La consolazione della filosofia*, un trattato filosofico sulla fortuna, la morte e altre questioni, che divenne una delle opere più popolari e influenti del Medioevo. Il suo trattato sulla musica *De institutione musica* fu estremamente influente sulla musica medievale, sia sulla teoria che sulla pratica; fu lo scritto medievale più diffuso sulla musica.[3] Come autore di numerosi manuali e traduttore di Platone e Aristotele dal greco antico al latino divenne il principale intermediario tra l'antichità classica e i secoli successivi.

Severino Boezio

Boezio in un'illustrazione del XII secolo del *De institutione musica*, Cambridge University

Magister officiorum **del Regno Ostrogoto**	
Durata mandato	settembre 522 – agosto 523
Monarca	Teodorico il Grande
Successore	Cassiodoro

Console del Regno Ostrogoto	
Durata mandato	510

Papa Leone XIII ne approvò il culto per la Chiesa in Pavia,[4] che ne custodisce i resti nella basilica di San Pietro in Ciel d'Oro e lo festeggia il 23 ottobre[5].

Indice

Biografia

Il pensiero di Boezio
- Le discipline filosofiche
- La logica
- Il Cristianesimo di Boezio
- Il *De consolatione philosophiae*
  - Lo stile

Le opere discusse

Culto

Opere
- Edizioni
- Traduzioni italiane

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Monarca	Teodorico il Grande
Predecessore	Flavio Importuno
Successore	Magno Felice Flavio Secondino
Senatore romano	
Durata mandato	510 – settembre 524
Dati generali	
Professione	filosofo

San Severino Boezio

Padre della Chiesa
Martire

Nascita	Roma, 475/477
Morte	Pavia, 524/526
Venerato da	Tutte le Chiese che ammettono il culto dei santi
Ricorrenza	23 ottobre
Attributi	palma

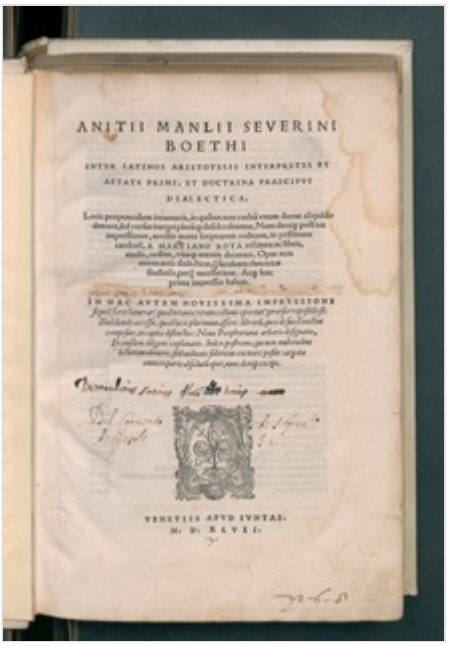
Biografia

Boezio nacque a Roma, intorno al 480[6] (la sua esatta data di nascita non ci è pervenuta con certezza[7]), in una facoltosa famiglia patrizia appartenente alla *gens* Anicia (la stessa a cui erano appartenuti gli imperatori Petronio Massimo e Anicio Olibrio e molti consoli repubblicani, oltreché i futuri san Gregorio Magno e san Benedetto da Norcia[7]). La *gens* Anicia vantava una discendenza femminile dall'arcaica *gens* Iulia, a cui erano appartenuti Giulio Cesare e gli imperatori giulio-claudii.[8] Suo nonno, un senatore da cui prese il proprio nome, fu nominato prefetto del pretorio d'Italia e morì nel 454, durante la congiura di palazzo contro il *magister militum* Flavio Ezio.[9] Il padre di Boezio, Manlio Boezio, nominato console nel 487, morì quando Boezio era ancora giovane. Un altro patrizio, Quinto Aurelio Memmio Simmaco, adottò e allevò Boezio, instillandogli l'amore per la letteratura e la filosofia.[10] Boezio era imparentato anche con lo scrittore Magno Felice Ennodio.[11]

Boezio sposò la figlia del padre adottivo, Rusticiana Boezio, intorno al 495; la coppia ebbe due figli, Flavio Boezio e Simmaco, che proseguirono la tradizione di famiglia di ricoprire ruoli prestigiosi diventando entrambi consoli nel 522.

L'evento fondante della vita politica di Boezio fu la vittoria (493) del re degli Ostrogoti Teodorico il Grande su Odoacre, re degli Eruli e sovrano d'Italia; fu l'inizio del regno degli Ostrogoti sull'Italia (con Ravenna come capitale e Pavia e Verona come sedi reali) e della difficile convivenza tra questi e la popolazione romana.

Boezio studiò alla scuola di Atene, retta dallo scolarca Isidoro di Alessandria, dove si insegnavano soprattutto Aristotele e Platone insieme con le quattro scienze fondamentali per la comprensione della filosofia platonica: l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e la musica; qui conobbe forse il giovane e futuro grande commentatore di Aristotele, Simplicio. S'iniziava con lo studio della logica aristotelica, preceduta dall'introduzione, l'*Isagoge*, di Porfirio; è il piano che Boezio seguirà nel compito che un giorno vorrà assumersi di tradurre in latino, commentare e accordare i due pensatori greci.



Inter latinos Aristotelis interpretes et aetate primi, et doctrina praecipui dialectica, 1547. Da BEIC, biblioteca digitale

Al periodo intorno al 502 si fa risalire l'inizio della sua attività letteraria e filosofica: scrisse i trattati del quadrivio, le quattro scienze fondamentali del tempo, il *De institutione arithmetica*, il De institutione musica e i perduti *De institutione geometrica* e *De institutione astronomica*. Qualche anno dopo tradusse dal greco in latino e commentò l'*Isagoge* di Porfirio e un'introduzione alle *Categorie* di Aristotele, che avrà enorme diffusione nei secoli a venire.

Boezio raffigurato col proprio suocero, Quinto Aurelio Memmio Simmaco, nobile e letterato romano.

La sua erudizione era ben nota e apprezzata: nel 507 Teodorico lo interpellò riguardo alla richiesta ricevuta dal re burgundo Gundobado per un orologio ad acqua, e menzionò la sua conoscenza del greco e la sua opera di traduzione dal greco al latino;[12] quello stesso anno Teodorico consultò Boezio riguardo a un suonatore di lira, richiestogli dal sovrano franco Clodoveo I, in quanto era al corrente della conoscenza della teoria musicale da parte dell'erudito romano.[13]

La fama così ottenuta gli procurò il rango di *patricius* (già nel 507)[12] e nel 510 la nomina al consolato *sine collega* da parte della corte imperiale di Costantinopoli, carica biennale che gli dà diritto a un seggio permanente nel Senato romano.

Da questi anni fino al 520 tradusse e commentò le *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele, scrisse il trattato teologico *Contra Eutychen et Nestorium*, il perduto commento ai *Primi analitici* di Aristotele, un *De syllogismis categoricis*, un *De divisione*, gli *Analytica posteriora*, un *De hypotheticis syllogismis*, la traduzione, perduta, dei *Topica* di Aristotele e un commento ai *Topica* di Cicerone. Partecipò ai dibattiti

teologici del tempo: intorno al 520 compose il *De Trinitate*, dedicato al nonno Simmaco, l'*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, il *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia sint.* L'interesse di Boezio e di molta parte del patriziato romano per i problemi teologici che avevano il loro centro soprattutto in Oriente, con i dibattiti sull'arianesimo, misero in allarme Teodorico, che sospettava un'intelligenza politica della classe senatoria romana con l'Impero, la cui ostilità verso i Goti ariani era sempre stata appena malcelata.

Appena terminati i *De sophisticis elenchis*, perduti, e i *De differentiis topicis*, Boezio fu chiamato alla corte di Teodorico, per discutere della non facile convivenza fra gli elementi gotici e italici della popolazione. Nel 522 i suoi due figli ebbero l'onore del consolato; in tale occasione Boezio pronunciò un panegirico in onore di Teodorico di fronte al Senato romano.[14] Nel settembre di quello stesso anno fu nominato *magister officiorum*, carica che tenne fino all'agosto successivo, e Boezio stesso elenca tra gli atti che compì in tale carica, l'aver impedito ad alcuni militari ostrogoti di vessare i deboli, l'aver osteggiato la pesante tassazione che gravava sulla Campania in periodo di carestia, l'aver salvato le proprietà di Paolino, l'aver difeso da un processo ingiusto l'ex-console Albino;[15] proprio quest'ultima azione causò la caduta in disgrazia di Boezio, e la composizione della sua opera più famosa.

Era infatti accaduto che a Pavia il *referendarius* Cipriano aveva sequestrato alcune lettere dirette alla corte di Bisanzio, in base alle quali Cipriano accusò il nobile romano Albino di complottare ai danni di Teodorico. Boezio difese Albino, affermando che le accuse di Cipriano erano false, e che se Albino era colpevole, allora lo erano anche Boezio stesso e tutto il Senato.[16] Gli furono avanzate nuove accuse fondate su sue lettere, forse falsificate, nelle quali Boezio avrebbe sostenuto la necessità di «restaurare la libertà di Roma»; fu allora sostituito nella sua carica da Cassiodoro e, nel settembre 524, incarcerato a Pavia con l'accusa di praticare arti magiche; qui ebbe inizio la composizione della sua opera più nota, il *De consolatione philosophiae*.

Boezio fu giudicato a Roma da un collegio di cinque senatori, estratti a sorte, presieduto dal *praefectus urbi* Eusebio. Questi, nell'estate del 525, notificò la sentenza di condanna a morte di Boezio, che fu ratificata da Teodorico ed eseguita presso Pavia, nell'*Ager Calventianus*, una località che non si è potuta identificare con certezza. Il cronista Anonimo Valesiano riporta che fu giustiziato "con una corda attorcigliata alla testa fino a fargli schizzare gli occhi, e finito a bastonate."[17] Secondo alcuni studiosi, l'*Ager Calventianus* sarebbe da identificare con la scomparsa località di *Calvenza*, presso Villaregio dove, nel XIX secolo, venne scoperta una grande epigrafe del VI secolo, ora conservata nei Musei Civici di Pavia, che fu forse la lastra tombale di Boezio[18].

La tomba di Severino Boezio nella Basilica di San Pietro in Ciel d'Oro a Pavia.

Lo storico bizantino Procopio racconta che, poco dopo l'esecuzione di Boezio e Simmaco, a Teodorico fu servito un pesce di sproporzionate dimensioni nella cui testa gli parve di vedere il teschio del secondo che lo fissava minaccioso. Sconvolto, Teodorico si ammalò e morì poco dopo in preda ad allucinazioni e rimorsi. Un'altra leggenda *post mortem* di Boezio narra che un cavallo nero si presentò a Teodorico che volle a forza montarlo. Il cavallo, insensibile alle redini, iniziò a correre con il cavaliere incollato alla sella, finché giunse al Vesuvio e rovesciò Teodorico nel suo cratere.

Severino Boezio ebbe due mogli. La prima fu la poetessa siciliana Elpide, morta nel 504. La seconda fu Rusticiana.[19]

Il pensiero di Boezio

Le discipline filosofiche

Boezio e l'Aritmetica in un manoscritto tedesco del XV secolo

Consapevole della crisi della cultura latina del suo tempo, Boezio avvertì la necessità di tramandare e conservare le conoscenze elaborate nel mondo greco. Data alla filosofia la definizione di amore della sapienza, da lui intesa come causa della realtà e perciò sufficiente a sé stessa, la filosofia, come amore di quella, è anche amore e ricerca di Dio, che è la sapienza assoluta. La filosofia è conoscenza di tre tipi di esseri. Gli intellettibili - termine tratto da Mario Vittorino - sono gli esseri immateriali, concepibili solo dall'intelletto, senza l'ausilio dei sensi, come Dio, gli angeli, le anime; il ramo della filosofia che di questi si occupa è propriamente la teologia.

Gli intelligibili sono invece gli esseri presenti nelle realtà materiali, le quali sono percepite dai sensi ma quelli sono concepibili dall'intelletto: gli intelligibili sono dunque gli intellettibili in forma materiale. La natura è infine oggetto della fisica, suddivisa in sette discipline: quelle del *quadrivium* - aritmetica, geometria, musica e astronomia - e del *trivium* - grammatica, logica e retorica. Le scienze del quadrivio sono per Boezio i quattro gradi che portano alla sapienza: il quadrivio «deve essere percorso da coloro la cui mente superiore può essere sollevata dalla sensazione naturale agli oggetti più sicuri dell'intelligenza». La prima delle discipline del quadrivio, «il principio e la madre» delle altre è, per Boezio, l'aritmetica; il *De institutione arithmetica*, scritta intorno al 505 e dedicata al suocero Simmaco, è ripresa dall'*Introduzione all'Aritmetica* di Nicomaco di Gerasa.

Boezio insegna agli studenti, miniatura, 1385

Nel suo *De institutione musica*, la cui fonte sono gli *Elementi armonici* di Tolomeo e un'opera perduta di Nicomaco di Gerasa, distingue tre generi di musica: una musica cosmica, *mundana*, che non è percepibile dall'uomo ma deve derivare dal movimento degli astri, dal momento che l'universo, secondo Platone, è strutturato sul modello degli accordi musicali, la cui armonia è fondata sull'equilibrio dei quattro elementi presenti in natura - acqua, aria, terra e fuoco; una *musica humana*, espressione della mescolanza, nell'uomo, dell'anima e del corpo e derivante dal rapporto fra l'elemento fisico e l'elemento intellettuale e pertanto percepibile con un'attività di introspezione in noi stessi; la musica ha una profonda influenza sulla vita umana: è l'armonia dell'uomo con sé stesso e di sé con

il mondo. Infine, esiste naturalmente la musica pratica, strumentale, *musica instrumentis constituta*, ottenuta dalle vibrazioni degli strumenti e dalla voce. Le altre due opere di geometria e di astronomia, tratte dagli *Elementi* di Euclide e dall'*Almagesto* di Tolomeo, sono andate perdute.

La logica

L'acquisizione delle discipline del *trivium* - grammatica, retorica e logica - è utile per esprimere al meglio la conoscenza che già si possiede. La logica di Boezio è in sostanza un commento della logica di Aristotele, dal momento che egli segue l'*Isagoge*, il commento alla logica aristotelica del neoplatonico Porfirio, che Boezio conobbe dapprima nella traduzione latina di Vittorino e poi direttamente dal testo greco di Porfirio, oltre a tradurre le *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele. Le categorie, secondo Aristotele, sono i diversi significati che i termini (όροι) usati in una discussione possono assumere; un medesimo vocabolo - per esempio *uomo* - può significare un uomo reale, l'uomo in generale, un uomo rappresentato in una scultura; per evitare confusioni, al termine "uomo", che è una categoria *sostanza*, aggiungendo altre nove categorie, ossia *colore*, *quantità*, *qualità*, *relazione*, *luogo*, *tempo*, *situazione*, *stato*, *azione* e *passione*, un discorso, che ha per soggetto la sostanza "uomo", sarà chiaramente individuato.

Al soggetto sostanza si possono unire dei predicati, distinti da Aristotele in cinque modi diversi: il *genere*, la *specie*, la *differenza*, la *proprietà* e l'*accidente*. Il genere è il predicato più generale di un soggetto: al soggetto "Socrate" appartiene allora il genere "animale" e, caratterizzando più in particolare con l'indicare la specie come sottoclasse del genere, si potrà dire che Socrate è un animale di specie "uomo". Le sostanze "prime", quelle che indicano le cose, gli oggetti sensibili, esistono di per sé, secondo Aristotele, mentre il genere e la specie sono indicate da Aristotele come sostanze "seconde", e non è chiaro se esse esistano di per sé. A questo proposito «non dirò», scrive Porfirio, «riguardo ai generi e alle specie, se siano sostanze esistenti per sé, o se siano semplici pensieri; se siano realtà corporee o incorporee; se siano separate dai sensibili ovvero poste in essi. Poiché questa è impresa molto ardua, che ha bisogno di più vaste indagini».

Allo stesso modo Boezio si pone il problema se i generi e le specie siano realtà esistenti di per sé, come esistono realmente i singoli individui, e se, in questo caso, siano realtà spirituali o materiali e, se materiali, esistano in unione con le realtà sensibili o se siano separate; oppure, non esistendo di per sé, se siano semplici categorie dello spirito umano che le abbia concepite per necessità di linguaggio.

La risposta di Boezio è che «Platone ritiene che i generi, le specie e gli altri universali non siano soltanto conosciuti separatamente dai corpi, ma che esistano e sussistano indipendentemente da quelli; invece Aristotele pensa che gli incorporei e gli universali sono sì oggetto di conoscenza, ma che non sussistono che nelle cose sensibili. Quale di queste opinioni sia la vera, io non ho avuto l'intenzione di decidere, perché è compito di più alta filosofia. Noi abbiamo deciso di seguire l'opinione di Aristotele, non perché l'approviamo totalmente ma perché questo libro l'*Isagoge* di Porfirio è scritto seguendo le *Categorie* di Aristotele».

Tuttavia Boezio dà una risposta al problema degli universali, prendendola da Alessandro d'Afrodisia: il pensiero umano è in grado di separare dagli oggetti sensibili nozioni astratte, come quelle di "animale" e di "uomo"; anche se il genere e la specie non potessero esistere separati dal corpo, non per questo ci è impedito di pensarli separatamente da esso. I cinque predicabili o universali, se non sono delle sostanze, come vuole Aristotele, sono allora dei concetti (intellectus): «uno stesso soggetto è universale quando lo si pensa ed è singolare quando lo si coglie con i sensi nelle cose»; platonicamente, egli riafferma così l'esistenza di oggetti propri della mente che non possono essere conosciuti sensibilmente. Boezio non

riprende la teoria aristotelica dell'intelletto agente, che spiegherebbe come sia possibile al pensiero separare ciò che è unito: nel suo commento all'*Isagoge* questa operazione di astrazione resta inspiegata ma verrà ripresa, in diversa forma, nel *De consolatione philosophiae*.

Il Cristianesimo di Boezio

Sono quattro gli scritti boeziani che trattano di questioni teologiche: il *Contra Eutychen et Nestorium*, o *De persona et duabus naturis in Christo*, dedicato a un diacono Giovanni, che potrebbe essere il futuro papa Giovanni I, fu composto nel 512 come contributo al controverso dibattito sulla persona e sulla natura, umana e divina, di Cristo. Eutiche sosteneva l'esistenza in Cristo di una natura divina in una persona divina, mentre Nestorio, sostenendo l'identità di persona e natura, sosteneva che Cristo avesse avuto due nature, una divina e una umana e perciò anche due persone, una divina e una umana. Boezio si preoccupa innanzitutto di chiarire i significati delle parole, affinché non si creino contrasti dovuti a semplici fraintendimenti.

Boezio.

Distingue tre diversi significati del termine «natura», natura come «predicato di tutte le cose esistenti», natura come «predicato di tutte le sostanze corporee e incorporee» e natura come «differenza specifica che dà forma a qualsiasi realtà»; definisce poi con "persona" una «sostanza individua di natura razionale» riferibile agli uomini, agli angeli e a Dio. Scrive infatti (*Contra Eutychen*, 2, 3): «la persona non si può mai applicare agli universali, ma soltanto ai particolari e agli individui: non esiste infatti la persona dell'uomo in genere o dell'uomo in quanto animale. Pertanto se la persona appartiene soltanto alle sostanze e soltanto a quelle razionali, se ogni natura è una sostanza, e se la persona sussiste non negli universali ma soltanto negli individui, essa si può così definire: "la sostanza individua di natura razionale"».

Ma Boezio non pretende di aver dato una parola definitiva sulla controversia: occorre che sia «il linguaggio ecclesiastico a scegliere il nome più adatto»; per quello che lo riguarda, egli dichiara di non essere «tanto vanitoso da anteporre la mia opinione a un giudizio più sicuro. Non è in noi la sorgente del bene e nelle nostre opinioni non vi è nulla che dobbiamo preferire a ogni costo; da Colui che solo è buono derivano tutte le cose veramente buone». Intorno al 518 fu composto il *De hebdomadibus*, o *Ad eundem quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia sint*, ossia *In che modo le sostanze siano buone in quel che sono, pur non essendo beni sostanziali*, ove Boezio distingue, nell'ente, l'essere e il «ciò che è» l'*id quod est*, cioè il soggetto individuale che possiede l'essere: per Boezio «l'essere non è ancora, ma ciò che ha ricevuto la forma dell'essere, quello è e sussiste».

Stabilito che «tutto ciò che è tende al bene», si pone il problema se possano definirsi buoni gli enti finiti, la cui essenza non è la bontà; distingue allora i beni che sono tali in sé dai «beni secondi», ossia quelli che lo sono in quanto partecipano della bontà, per giungere alla conclusione che anche il «bene secondo» è buono, essendo «scaturito da quello il cui essere stesso è buono», ossia dal primo Essere che è anche e necessariamente il primo Bene. Nel *De sancta Trinitate* o *Quomodo trinitas unus Deus*, uno scritto successivo al 520, si pone il problema se a Dio, come a tutte le persone della Trinità, si applichino le categorie della logica, e se dunque siano una sostanza e se sia possibile che abbiano degli attributi; lo stesso tema, in forma sintetica, è espresso nell'*Ad Johannem diaconum utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*.

L'autenticità degli *Opuscola sacra* (tranne il *De fide catholica*) è stata confermata dalla scoperta di un frammento di Cassiodoro (probabilmente scritto nel 522) noto come *Anecdoton Holderi* (https://digiliblt.uniupo.it/opera.php?id=DLT000075&gruppo=opere&iniziale=all&lang=it), avvenuta nel 1877.

Il *De consolatione philosophiae*

Scritta durante la carcerazione, i cinque libri del *De consolatione* si presentano come un dialogo nel quale la Filosofia, personificata da «una donna di aspetto oltremodo venerabile nel volto, con gli occhi sfavillanti e acuti più della normale capacità umana; di colorito vivo e d'inesausto vigore, benché tanto avanti con gli anni da non credere che potesse appartenere alla nostra epoca», dimostra che l'afflizione patita da Boezio per la sventura che lo ha colpito non ha in realtà bisogno di alcuna consolazione, rientrando nell'ordine naturale delle cose, governate dalla Provvidenza divina.

La consolazione della filosofia, miniatura del 1485.

Si può dividere l'opera in due parti, una costituita dai primi due libri e l'altra dagli ultimi tre. È una distinzione che corrisponde a quanto raccomandato dallo stoico Crisippo nella cura delle afflizioni: quando l'intensità della passione è al culmine, prima di ricorrere ai rimedi più efficaci, occorre attendere che essa si attenui. Così infatti si esprime la Filosofia (I, VI, 21): «siccome non è ancora il momento per rimedi più energici, e la natura della mente è tale che, respingendo le vere opinioni, subito si riempie di errori, dai quali nasce la caligine delle perturbazioni che confonde l'intelletto, io cercherò di attenuare a poco a poco questa oscurità in modo che, rimosse le tenebre delle passioni ingannevoli, tu possa conoscere lo splendore della luce vera».

Boezio in prigione, miniatura, 1385.

Una medicina leggera, «qualcosa di dolce e di piacevole che, penetrato al tuo interno, apra la strada a rimedi più efficaci», è la comprensione della natura della fortuna, esposta nel II libro utilizzando temi della filosofia stoica ed epicurea. La fortuna (II, I, 10 e segg.) «era sempre la stessa, quando ti lusingava e t'illudeva con le attrattive di una felicità menzognera [...] se l'apprezzi, adeguati ai suoi comportamenti, senza lamentarti. Se aborrisci la sua perfidia, disprezzala [...] ti ha lasciato colei dalla quale nessuno può essere sicuro di non essere abbandonato [...] ti sforzi di trattenere la ruota della fortuna, che gira vorticosamente? Ma, stoltissimo fra tutti i mortali, se si fermasse, non sarebbe più lei». Del resto, quello che la fortuna ci dà, saremo noi stessi a doverlo abbandonare in quell'ultimo giorno della nostra vita che (II, III, 12) «è pur sempre la morte della fortuna, anche della fortuna che dura. Che importanza credi allora che abbia, se sia tu a lasciarla morendo, o se sia lei a lasciarti, fuggendo?».

Se dunque ci rende infelice tanto il suo abbandono durante la nostra vita, quanto il fatto che, morendo, dobbiamo abbandonare i doni che quella ci ha elargito in vita, allora la nostra felicità non può consistere in quei doni effimeri, in cose mortali, e neppure nella gloria, nel potere e nella fama, ma deve essere dentro noi

stessi. Si tratta allora di conoscere «l'aspetto della felicità vera», dal momento che ciascuno (III, II, 1) «per vie diverse, cerca pur sempre di giungere a un unico fine, che è quello della felicità. Tale fine consiste nel bene: ognuno, una volta che l'abbia ottenuto, non può più desiderare altro». Dimostrato che (III, IX, 2) «con le ricchezze non si ottiene l'autosufficienza, non la potenza con i regni, non con le cariche il rispetto, non con la gloria la fama, né la gioia con i piaceri», tutti beni imperfetti, occorre determinare la forma del bene perfetto, «questa perfezione della felicità».

Ora, il bene perfetto, il «Sommo Bene», è Dio, dal momento che, secondo Boezio, sviluppando una concezione neoplatonica (III, X, 8) «la ragione dimostra che Dio è buono in modo da poterci convincere che in lui vi è anche il bene perfetto. Se infatti non fosse tale, non potrebbe essere l'origine di ogni cosa; vi sarebbe altro, migliore di lui, in possesso del bene perfetto, a lui precedente e più prezioso; è chiaro che le cose perfette precedono quelle imperfette. Pertanto, per non procedere all'infinito col ragionamento, dobbiamo ammettere che il sommo Dio sia del tutto pieno del bene sommo e perfetto; ma s'era stabilito che il bene perfetto sia la vera felicità: dunque la vera felicità è posta nel sommo Dio».

Nel IV libro (I, 3) Boezio pone il problema di come «pur esistendo il buon reggitore delle cose, i mali esistano comunque ed siano impuniti [...] e non solo la virtù non venga premiata ma sia persino calpestata dai malvagi e punita al posto degli scellerati». La risposta, secondo lo schema platonico, della Filosofia, è che tutti, buoni e malvagi, tendono al bene; i buoni lo raggiungono, i malvagi non riescono a raggiungerlo per loro propria incapacità, mancanza di volontà, debolezza. Perché infatti i malvagi (IV, II, 31 - 32) «abbandonata la virtù, ricercano i vizi? Per ignoranza di ciò che è bene? Ma cosa c'è di più debole della cecità dell'ignoranza? Oppure sanno cosa cercare ma il piacere li allontana dalla retta via? Anche in questo caso si dimostrano deboli, a causa dell'intemperanza che impedisce loro di opporsi al male? oppure abbandonano il bene consapevolmente e si volgono al vizio? Ma anche così cessano di essere potenti e cessano persino di essere del tutto». Infatti il bene è l'essere e chi non raggiunge il bene è privo necessariamente dell'essere: dell'uomo ha solo la parvenza: «tu potresti chiamare cadavere un uomo morto, ma non semplicemente uomo; così, i viziosi *sono* malvagi ma nego che essi *siano* in senso assoluto».

Nel quinto e ultimo libro Boezio tratta il problema della prescienza e provvidenza divina e del libero arbitrio. Definito il caso (I, I, 18) «un evento inaspettato prodotto da cause che convergono in cose fatte per uno scopo determinato», per Boezio il concorrere e confluire di quelle cause è «il prodotto di quell'ordine che, procedendo per inevitabile connessione, discende dalla provvidenza disponendo le cose in luoghi e in tempi determinati». Il caso, dunque, non esiste in sé stesso, ma è l'evento di cui gli uomini non riescono a stabilire le cause che lo hanno determinato. È compatibile allora il libero arbitrio dell'uomo con la presenza della prescienza divina e a cosa dovrebbe servire pregare che qualcosa avvenga o meno, se già tutto è stabilito? La risposta della Filosofia è che la previdenza di Dio non dà necessità agli eventi umani: essi restano la conseguenza della libera volontà dell'uomo anche se sono previsti da Dio.

Ma questo stesso problema, così posto dall'uomo, non è nemmeno corretto. Dio è infatti eterno, nel senso che non è soggetto al tempo; per lui non esiste il passato e il futuro, ma un eterno presente; il mondo, invece, anche se non avesse avuto nascita, sarebbe perpetuo, ossia soggetto al mutamento e dunque soggetto al tempo; nel mondo esiste pertanto un passato e un futuro. La conoscenza che Dio ha delle cose non è a rigore un "vedere prima", una pre-videnza, ma una provvidenza, un vedere nell'eterno presente tanto gli eventi necessari, come sono quelli regolati dalle leggi fisiche, che gli eventi determinati dalla libera volontà dell'uomo.

La fortuna della *Consolazione* fu notevole per tutto il Medioevo, così da fare del suo autore una delle fonti più autorevoli del pensiero cristiano, per quanto l'opera si fondi sulle tradizioni stoiche e soprattutto neoplatoniche; essa tuttavia si manifesta come ultima autorevole affermazione della libertà del pensiero in complementarità con la fede espressa in sue altre opere, come dimostra il fatto che Boezio non abbia mai citato Cristo in un'opera di tale natura e composta a un passo dalla morte - tanto che già nel X secolo il monaco sassone Bovo di Corvey dirà, a questo riguardo, che nella *Consolazione* sembra che la Filosofia abbia scacciato Cristo. Allievo della scuola neoplatonica di Atene, Boezio trovò negli insegnamenti della classica tradizione neoplatonica esempi di direttiva morale pienamente sufficienti rispetto a quanto poteva trovare nel Cristianesimo, del quale, non a caso, come mostrano i suoi *Opuscoli teologici*, si occupò soltanto per problemi relativi unicamente alla dogmatica e mai alla morale e al destino dell'uomo.

La lastra tombale di Severino Boezio, VI secolo, Pavia, Musei Civici

Lo stile

La *De consolatione philosophiae* è un esempio di prosimetro, una composizione in cui la poesia si alterna alla prosa, secondo un modello che viene fatto risalire al filosofo cinico Menippo di Gadara nel III secolo a.C. e introdotto a Roma nel I secolo a.C. da Varrone; molto probabilmente Boezio tenne presente il *De nuptiis Mercurii et Philologiae* di Marziano Capella, opera di struttura analoga, composta circa un secolo prima. Boezio, nelle opere precedenti, frutto di elaborazioni teologiche, di commenti e di traduzioni, non si era preoccupato di dare dignità letteraria ai suoi scritti; nella *Consolazione* ha voluto affermare la propria appartenenza alla tradizione latina, con una trasparente imitazione del dialogo platonico attraverso i modelli di Cicerone e di Seneca, così da porsi, nel versante sia letterario che filosofico, come l'ultimo classico romano.

Le opere discusse

A Boezio furono attribuite altre opere, come la *De fide catholica* o *Brevis fidei christianae complexio*, che sembra appartenere a quel suo allievo Giovanni nel quale si è voluto riconoscere Papa Giovanni I. Anche se ancora oggi vi è discussione sull'attribuzione a Boezio, l'impostazione catechistica dell'opera, che tratta delle verità essenziali del Cristianesimo, quali la Trinità, il peccato originale, l'Incarnazione, la Redenzione e la Creazione, porterebbero a escludere una paternità boeziana.

Attribuita a Mario Vittorino la *De definitione* e a Domenico Gundisalvo la *De unitate et uno*, resta tuttora non definito l'autore della *De disciplina scholarium*, anch'essa attribuita a suo tempo a Boezio.

La discussa paternità degli *Opuscola sacra* è stata invece confermata,[20] come già specificato.

Culto

La figura di Boezio fu molto stimata nel Medioevo. Le sue vicissitudini avevano molte analogie con la vita di San Paolo, ingiustamente imprigionato e martire.

Il poeta Dante Alighieri nomina Boezio nella Divina Commedia e nel Convivio, dove afferma (II, 12) di averne iniziato gli studi quando, dopo la morte di Beatrice, si era dedicato alla filosofia. Nel Paradiso di Dante, Boezio è uno degli spiriti sapienti del IV Cielo del Sole (Par., X, 124-126), che formano la prima corona di dodici spiriti in cui è presente anche san Tommaso d'Aquino.

Dal Martirologio Romano al 23 ottobre: "A Pavia, commemorazione di san Severino Boezio, martire, che, illustre per la sua cultura e i suoi scritti, mentre era rinchiuso in carcere scrisse un trattato sulla consolazione della filosofia e servì con integrità Dio fino alla morte inflittagli dal re Teodorico".

Opere

La *Consolazione della filosofia* fu tradotta in lingua anglosassone dal re Alfredo il Grande[21]

Le date di composizione sono tratte da Philip Edward Phillips, "Anicius Manlius Severinus Boethius: A Chronology and Selected Annotated Bibliography", in Noel Harold Kaylor Jr., & Philip Edward Phillips, (a cura di), *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2012, pp. 551–589.

Opere matematiche

- *De institutione arithmetica* (c. 500) adattamento delle *Introductionis Arithmeticae* di Nicomaco di Gerasa (c. 160 - c. 220).
- *De Institutione musica* (c. 510), si basa su un'opera perduta di Nicomaco di Gerasa e sulla *Harmonica* di Tolomeo.

Opere logiche

A) Traduzioni dal greco

- *Porphyrii isagoge* (traduzione dell'*Isagoge* di Porfirio)
- *In categorias Aristotelis*
- *De interpretatione vel periermenias*
- *Interpretatio priorum analyticorum* (due versioni)
- *Interpretatio topicorum Aristotelis*
- *Interpretatio elenchorum sophisticorum Aristotelis*

B) Commenti a Porfirio, Aristotele e Cicerone

- *In isagogen Porphyrii commenta* (due versioni, la prima basata sulla traduzione di Gaio Mario Vittorino, (c. 504-505); la seconda sulla sua traduzione (507-509).
- *In Aristotelis categorias* (c. 509-511)
- *In librum Aristotelis de interpretatione commentaria minora* (non prima del 513)
- *In librum Aristotelis de interpretatione commentaria maiora* (c. 515-516)
- *In Aristotelis analytica priora* (due versioni) (c.520-523)

- *Commentaria in topica Ciceronis* (incompleta: manca la fine del sesto libro e tutto il settimo)

Opere originali

- *De syllogismo cathegorico* (505-506)
- *De divisione* (515-520?)
- *De hypotheticis syllogismis* (c. 516-522)
- *In Ciceronis topica* (prima del 522)
- *De topicis differentiis* (prima del 523)
- *Introductio ad syllogismos cathegoricos* (c. 523)
- *Opuscola sacra* («trattati teologici») (c. 520), la cui discussa paternità è stata recentemente confermata,[20] come indicato più sopra
  - *De Trinitate* (c. 520-521)
  - *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur* (Se "Padre" "Figlio" e "Spirito Santo" siano predicati sostanzialmente della Divinità)
  - *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* conosciuto anche col titolo *De hebodmadibus* (In che modo le sostanze siano buone in quel che sono, pur non essendo beni sostanziali)
  - *De fide catholica*(non certa)
  - *Contra Eutychen et Nestorium*
- *De consolatione philosophiae* (524-525).

Frammenti di un trattato sulla geometria sono pubblicati in Menso Folkerts (a cura di), *Boethius' Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1970.

Edizioni

- Severino Boezio, *Dialectica*, Venetiis, apud Iuntas, 1547.
- *Manlii Severini Boethii Opera Omnia*, Patrologiae cursus completus, Series latina, vol. 63 e 64, 1882 - 1891.
- Anicii Manlii Severini Boethii *Opera*, I-II, Turnholt 1957-1999
- Anicius Manlius Severinus Boethius Torquatus, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. C. Moreschini, editio altera, Monachii - Lipsiae, 2005 (editio prior 2000)

Traduzioni italiane

- *Boezio Severino Delle consolazione della filosofia*, Tradotto dalla Lingua Latina in Volgar Fiorentino da Benedetto Varchi, Con Annotazioni a margine e Tavola delle cose più segnalate. Si aggiunge la Vita dell'Autore..., in Venezia, MDCCLXXXV, presso Leonardo Bassaglia, Venezia, 1785.[22]
- *La consolazione della Filosofia*, traduzione di Umberto Moricca, Firenze, Salani, 1921.
- *Philosophiae consolatio*, testo con introduzione e trad. di Emanuele Rapisarda, Catania, Centro di Studi sull'antico Cristianesimo, 1961.
- *La consolazione della filosofia*, traduzione di R. Del Re, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968.
- *Trattato sulla divisione*, traduzione di traduzione, introduzione e commento di Lorenzo Pozzi, Padova, Liviana Editrice, 1969.
- *De hypotheticis syllogismis*, testo latino, traduzione, introduzione e commento di Luca Obertello, Brescia, Paideia, 1969.

- *La consolazione della filosofia*, introduzione di Christine Mohrmann, trad. di Ovidio Dallera, Collana BUR, Milano, Rizzoli, 1970.
- *La Consolazione della filosofia. Gli Opuscoli teologici*, traduzione di A. Ribet, a cura di Luca Obertello, Collana Classici del pensiero, Milano, Rusconi, 1980, ISBN 978-88-182-2484-9.
- *De Institutione musica*, testo e traduzione di Giovanni Marzi, Roma, 1990.
- *La consolazione della filosofia*, a cura di Claudio Moreschini, Collezione Classici Latini, Torino, UTET, 1994, ISBN 978-88-020-4825-3.
- *La consolazione di Filosofia*, A cura di Maria Bettetini. Traduzione di Barbara Chitussi, note di Giovanni Catapano. Testo latino a fronte, Collana NUE, Torino, Einaudi, 2010, ISBN 978-88-061-9973-9.
- *I valori autentici*, a cura di M. Jovolella, Collana Oscar Saggezze, Milano, Mondadori, 2010, ISBN 978-88-046-0023-7.
- *La ricerca della felicità (Consolazione della Filosofia III)*, A cura di M. Zambon, Collana Letteratura universale.Il convivio, Venezia, Marsilio, 2011, ISBN 978-88-317-0827-2.
- *Il De topicis differentiis di Severino Boezio*, a cura di Fiorella Magnano, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2014.
- *Le differenze topiche. Testo latino a fronte*, A cura di Fiorella Magnano, Collana Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2017, ISBN 978-88-452-9399-3.

Note

1. ^ Battista Mondin, *La prima Scolastica: Boezio, Cassiodoro, Scoto Eriugena*
2. ^ *Boethius | Online Library of Liberty*, su *oll.libertyfund.org*. URL consultato il 1º giugno 2022.
3. ^ J. Haines, *The Origins of the Musical Staff*, in *The Musical Quarterly*, vol. 91, n. 3-4, 1º settembre 2008, pp. 327–378, DOI:10.1093/musqtl/gdp002. URL consultato il 1º giugno 2022.
4. ^ *Acta Sanctae Sedis*, 15 dicembre 1883, pp. 302-303 (https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-16-1883-84-1-576+supplemento-17-96-ocr.pdf)
5. ^ Martirologio romano, citato in *Severino Boezio*, in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi*, santiebeati.it.
6. ^ (**EN**) Noel Harold Kaylor e Philip Edward Phillips, *A Companion to Boethius in the Middle Ages*, Brill, 3 maggio 2012, ISBN 978-90-04-18354-4. URL consultato il 1º giugno 2022.
7. J. B. Bury, *Hodgkins Italy and Her Invaders - Italy and Her Invaders. By Thomas Hodgkin, D.C.L. Vol. I. The Visigothic Invasion; Vol. II. The Hunnish and Vandal Invasions. Second Edition. At the Clarendon Press. 1892. £2 2s.*, in *The Classical Review*, vol. 7, n. 6, 1893-06, pp. 273–275, DOI:10.1017/s0009840x00198002. URL consultato il 1º giugno 2022.
8. ^ José-Apeles Santolaria de Puey y Cruells, *Che cosa succede quando muore il papa* p. 306
9. ^ P. J. Heather, *The fall of the Roman Empire : a new history of Rome and the Barbarians*, Oxford University Press, 2006, ISBN 978-0-19-997861-8, OCLC 806039879. URL consultato il 1º giugno 2022.
10. ^ Joachim Gruber, *Kommentar zu Boethius, 'De consolatione philosophiae'*, De Gruyter, 2012. URL consultato il 1º giugno 2022.
11. ^ Ennodio, *Epistole*, vi.6, vii.13, viii.1.
12. Cassiodoro, *Variae*, i.45.
13. ^ Cassiodoro, *Variae*, ii.40.
14. ^ *De consolatione philosophiae*, ii. 3.8.
15. ^ *De consolatione philosophiae*, i 4.10-14.
16. ^ *Anonimo Valesiano*, 14.85.

17. ^ Rosita Copioli, *Ecco perché nel Medioevo tutti leggevano Severino Boezio*, su *Avvenire-Agorà*, 19 agosto 2023.
18. ^ *Il sepolcro di Boezio*, su *academia.edu*.
19. ^ Alessio Narbone, *Bibliografia Sicola sistematica o apparato metodico alla storia letteraria della Sicilia*, Volume I, 1850, p. 478.
20. Miran Špelič, *Boezio erede della Patristica*, in *Atti del primo simposio internazionale di Rapallo*, Fondazione Carige, 2005, p. 74.
21. ^ Malcolm Godden, Susan Irvin (eds.), *The Old English Boethius: An Edition of the Old English Versions of Boethius's De Consolatione Philosophiae*, New York, Oxford University Press, 2009.
22. ^ Il libro contiene una iniziale dedica a ""Cosimo De' Medici Gran Duca di Toscana"", poi la ""VITA DI ANICIO MANLIO TORQUATO SEVERINO BOEZIO scritta latinamente da Giulio Marziano Rota ed ora nuovamente volgarizzata"", ed infine la traduzione in fiorentino "" volgare fiorentina"" di Benedetto Varchi che traduce in italiano anche le parti non in prosa con versi in rime alternate: ultima cosa curiosa, alla fine ci sono due ""Inni d'ELPIDE, Matrona Siciliana Consorte di Boezio"".

Bibliografia

- «Anicius Manlius Severinus Boethius iunior 5», in *The Prosopography of the Later Roman Empire* volume II, pp. 233–236
- L. M. Baixauli, *Boezio. La ragione teologica*, Milano, 1997
- Henry Chadwick, *Boezio: la consolazione della musica, della logica, della teologia e della filosofia*, Bologna, 1986
- Pierre Courcelle, *La consolation de Philosophie dans la Tradition Littéraire*, Parigi, 1967
- G. d'Onofrio, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo antico*, Napoli, 1984
- A. de Libera, *Il problema degli universali da Platone alla fine del Medioevo*, Firenze, 1999
- Anselmo Maria Frigerio, “Sulla prima scolastica medievale", Torino 1927
- A. M. Frigerio, *Il pensiero teologico ed etico di Severino Boezio*, Torino 1929
- A. M. Frigerio, *Lo sviluppo filosofico della dottrina cristiana dell'alto medioevo*, Torino 1935
- M. T. Fumagalli Beonio Brocchieri e M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Milano, 2005 ISBN 88-420-4857-7
- Alain Galonnier, *Anecdoton Holderi, ou Ordo generis Cassiodorum: éléments pour une étude de l'authenticité boécienne des Opuscula sacra*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997
- M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938
- F. Gastaldelli, *Boezio*, Roma, 1997
- Aurelia Josz, *Severino Boezio nel dramma della romanità: visione nella storia*, Milano, Treves, 1937, SBN IT\ICCU\LO1\0365764.
- Bruno Maioli, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio*, Roma, Bulzoni, 1978
- C. Micaelli, *Dio nel pensiero di Boezio*, Napoli, 1994
- C. Micaelli, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, Napoli, 1984
- M. Milani, *Boezio. L'ultimo degli antichi*, Milano, 1994
- Christine Mohrmann, Introduzione alla *Consolazione della filosofia*, BUR, 1977
- Battista Mondin, *La prima Scolastica: Boezio, Cassiodoro, Scoto Eriugena*, Euntes docete. Commentaria Urbaniana, Roma 44 (1991) 5-30
- Claudio Moreschini, *Boezio e la tradizione del Neoplatonismo latino*, in «Atti del Convegno Internazionale di Studi Boeziani», Roma, 1981

- Claudio Moreschini, *Neoplatonismo e Cristianesimo: «partecipare a Dio» secondo Boezio e Agostino*, Catania, 1991
- Claudio Moreschini, *Varia boethiana*, D'Auria M., 2003
- Luca Obertello, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova, 1974
- Roberto Pinzani, *La logica di Boezio*, Milano, 2003
- E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953
- F. Troncarelli, *Boethiana Aetas. Modelli grafici e fortuna manoscritta della* «Consolatio Philosophiae» *tra IX e XII secolo*, Firenze, 1993

Voci correlate

- De Institutione musica
- Tavola pitagorica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Severino Boezio**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Severino Boezio**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Severino Boezio**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Severino Boezio (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Anicius_Manlius_Torquatus_Severinus_Boethius?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Boèzio, Anicio Manlio Torquato Severino*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Augusto Guzzo e Giulio Bas, *BOEZIO, Anicio Manlio Torquato Severino*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Boezio*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) James Shiel, *Anicius Manlius Severinus Boethius*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Severino Boezio*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Claudio Leonardi, *BOEZIO, Anicio Manlio Torquato Severino*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 11, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1969.
- *Severino Boezio*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (DE) *Severino Boezio*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- (EN) *Severino Boezio*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (LA) *Opere di Severino Boezio*, su *Musisque Deoque*.
- (LA) *Opere di Severino Boezio*, su *digilibLT*, Università degli Studi del Piemonte Orientale Amedeo Avogadro.
- *Opere di Severino Boezio* / *Severino Boezio (altra versione)* / *Severino Boezio (altra versione)* / *Severino Boezio (altra versione)* / *Severino Boezio (altra versione)* / *Severino*

Boezio (altra versione) / *Severino Boezio (altra versione)* / *Severino Boezio (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.

- (EN) *Opere di Severino Boezio*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Severino Boezio*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Severino Boezio*, su *LibriVox*.
- (EN) *Severino Boezio*, su *Goodreads*.
- (FR) *Bibliografia su Severino Boezio*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Severino Boezio*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Severino Boezio*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- (EN) *Spartiti o libretti di Severino Boezio*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) *Severino Boezio*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) John Marenbon, *Anicius Manlius Severinus Boethius*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Manuel Correia, *Boethius (480-524)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *The Philosophical Works of Boethius. Editions and Translations*, su *historyoflogic.com*.
- (EN) *Boethius' Logic and Metaphysics. An Annotated Bibliography*, su *historyoflogic.com*.
- *Essere ed esistenza nell'opera di Severino Boezio*, su *mondodomani.org*.
- *Boezio e la questione della felicità*, su *donbosco-torino.it*.
- *Temi del De consolatione philosophiae e cenni biografici del filosofo*, su *taozen.it*.
- *Opera Omnia*, su *documentacatholicaomnia.eu*. dal Migne, Patrologia Latina, con indici analitici.
- *De Arte Arithmetica libri duo*, su *daten.digitale-sammlungen.de*. Manoscritto conservato nella Biblioteca digitale di Monaco di Baviera.
- *De institutione Musica*, su *imslp.org*.
- Pseudo-Boezio, *De Disciplina scholarium*, Lyon, 1499 (https://purl.pt/31907), presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo

Controllo di autorità	VIAF (EN) 100218964 (https://viaf.org/viaf/100218964) · ISNI (EN) 0000 0001 2283 4442 (http://isni.org/isni/0000000122834442) · SBN CFIV082200 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV082200?core=autoriall) · BAV 495/44468 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_44468) · CERL cnp01316117 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316117) · Europeana agent/base/145483 (https://data.europeana.eu/agent/base/145483) · ULAN (EN) 500355319 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500355319) · LCCN (EN) n79029805 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79029805) · GND (DE) 11851282X (https://d-nb.info/gnd/11851282X) · BNE (ES) XX859481 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX859481) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX859481) · BNF (FR) cb118857741 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118857741) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118857741) · J9U (EN, HE) 987007258960505171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258960505171) · NSK (HR) 000232260 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000232260) · NDL (EN, JA) 00434105 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00434105) · CONOR.SI (SL) 22743395 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/22743395)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**
Portale Letteratura	**Portale Lingua latina**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Severino_Boezio&oldid=138403583"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 19 mar 2024 alle 13:26.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Giovanni Scoto Eriugena

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Giovanni Scoto Eriùgena

Giovanni Scoto Eriùgena, o semplicemente **Scoto Eriugena** o **Giovanni Eriugena**[1] (in lat.: **Iohannes Scotus Eriugena**[2]; Irlanda, 810 circa – Inghilterra?, dopo l'877), è stato un monaco cristiano, teologo, filosofo e traduttore irlandese, considerato uno dei più grandi filosofi altomedievali per il contributo nell'ambito speculativo (*Periphyseon*) e di traduttore dell'opera dello Pseudo-Dionigi, che avrà vasta influenza sino alla fine del Medioevo.

Successe ad Alcuino di York (735-804) a capo della Schola palatina di Aquisgrana[3]

Produsse un certo numero di opere, ma oggi è meglio conosciuto per aver scritto *La divisione della natura*, che è stata definita la "conquista finale" della filosofia antica, un'opera che "sintetizza le conquiste filosofiche di quindici secoli".[4] Fu anche uno dei pochi filosofi dell'Europa occidentale del suo tempo che conosceva il greco, avendo studiato ad Atene, all'epoca parte dell'impero bizantino. Una tradizione, considerata falsa dalla maggior parte degli storici, dice che fu pugnalato a morte dai suoi studenti a Malmesbury con le loro penne.

Indice

Biografia

Il divino e la ragione

Le quattro nature

La libertà umana

Opere

Note

Bibliografia

- Traduzioni italiane
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Le sue origini irlandesi si possono dedurre dal suo stesso nome, infatti egli è *scoto*, ovvero abitante della *Scotia Maior*, nome dell'Irlanda all'epoca; inoltre, nei manoscritti egli si firmava *Eriugena*, cioè nato (*gena*) in Irlanda (*Eriu*). Nell'843 si trasferì in Francia, dapprima a Laon, per poi giungere alla corte di Carlo il Calvo negli anni 846-847, assumendo la direzione della Schola Palatina; questi gli affidò anche il compito di tradurre dal greco il Corpus Areopagiticum di Dionigi l'Areopagita, che studiò e commentò in latino, avvicinandosi al Neoplatonismo. Fu studioso anche degli scritti di Origene e dei Padri di Cappadocia, tra cui San Basilio Magno e traduttore delle *Quaestiones ad Thalassium* e degli *Ambigua ad Iohannem* di San Massimo il Confessore e del *De imagine* di San Gregorio di Nissa.

La sua filosofia si mantiene sulla linea di Sant'Agostino riguardo al Platonismo e alla teologia negativa. Senza dubbio, Eriugena volle spiegare la realtà mediante un sistema razionale e unitario che contraddiceva il dualismo della religione — secondo il quale Dio e mondo sono due realtà differenti — e i dogmi relativi alla creazione e alla volontà divina.

Per Eriugena ragione e fede sono fonti valide di vera conoscenza, per questo non possono essere in contraddizione; però se così avvenisse, è la ragione che deve prevalere. Questa affermazione, assieme alla prospettiva di tendenza panenteistica che egli sostenne nel *De divisione naturae*, gli valsero il sospetto di eresia. Sulla sua morte circolarono diverse storie leggendarie o perfino favolose, una delle quali racconta che dopo la morte del suo protettore Carlo il Calvo, si rifugiò in Inghilterra, presso il re Alfredo il Grande, dove venne assassinato da alcuni monaci che lo consideravano un eretico a colpi di penne; sebbene questa storia sia la più pittoresca, non è la più credibile.

Sia per le incomprensioni nate da errate interpretazioni della sua dottrina, sia per l'estremizzazione operatane da alcuni filosofi della scuola di Chartres, nel 1210 arrivò contro alcune tesi dell'opera di Eriugena una condanna conciliare postuma, con il rogo di un numero non precisato di copie del *De divisione naturæ*; ancora nel 1225 papa Onorio III manderà una lettera ai vescovi francesi per chiedere la raccolta di ogni copia del libro da spedire a Roma per esservi bruciata.[5]

Il Concilio di Valenza (*Valence, Francia*) dell'855 condannò per eresia il *De predestinatione* di Eriugena[6], composto nell'850 per confutare Gotescalco, e la sua concezione dell'Inferno,[7] che negava il patimento e la sofferenza corporea inflitte nell'evangelico pianto, stridore di denti e "fuoco eterno di fiamme corporee"[8], riducendo il luogo della dannazione eterna a una condizione di mera sofferenza spirituale, dovuta alla contrizione tardiva dei peccati e alla lontananza da Dio.[9]

In tempi recenti, tuttavia, Eriugena è stato largamente riabilitato da eminenti filosofi cattolici, fra cui il neoscolastico Étienne Gilson e il teologo Hans Urs von Balthasar, che ne hanno riconosciuto la sostanziale ortodossia. Recentemente anche Papa Benedetto XVI ha espresso su Eriugena un giudizio nel complesso positivo[10].

Il divino e la ragione

Per Scoto Eriugena filosofia e teologia si identificano. Egli dice infatti: *"la vera filosofia è la vera religione e, viceversa, la vera religione è la vera filosofia"*. Filosofare significa vedere e riconoscere la validità e la fondatezza dei principi su cui si fonda la vera religione. Proprio per questa sua totale identificazione dei principi religiosi con quelli filosofici, Eriugena ebbe molti nemici. Secondo il monaco irlandese, il legame e l'accordo fra fede e ragione è intrinseco, in quanto entrambe sono generate da una medesima causa, ovvero la Sapienza divina, che si è rivelata nella Sacra Scrittura. Se non è sostenuta dalla ragione, la fede rischia di vacillare arrivando a dire che bisogna *"credere a ciò che si dice con verità intorno all'unico principio delle*

cose" e *"intendere ciò che con verità si crede"*. In questo, dunque, Eriugena si avvicina molto al pensiero di Agostino d'Ippona, per il quale vigeva il *"credo ut intelligam et intelligo ut credam"* (*credo per comprendere e comprendo per credere*). La fede, per Eriugena, è dunque la ricerca e lo sforzo di interpretazione del significato delle Scritture, che porta al riconoscimento della loro intrinseca struttura razionale; esse, infatti, devono essere lette ed intese in senso allegorico, e non letterale, perché lo Spirito Santo, che parlava attraverso i profeti, si esprimeva attraverso immagini e metafore che hanno infiniti significati. Per Giovanni Scoto, anche gli scritti dei Padri della Chiesa debbono esser letti in più sensi, poiché alle volte appaiono paradossalmente in contrasto tra loro. Ed è solo attraverso la ragione, sottoposta allo Spirito, che noi possiamo vedere e comprendere i motivi e le vie d'interpretazione per poi condurci oltre queste, nella profondità unica e divina della verità da cui nascono tali diverse esposizioni.

Le quattro nature

La più importante opera eriugeniana è il *De Divisione naturae* o, secondo il titolo più esatto, *Periphyseon*, in cui formula la sua teoria del divino partendo dunque dal neoplatonismo, ma integrandovi il concetto cristiano della natura personale di Dio, creatore del mondo. Per il filosofo, Dio è l'unica vera realtà, ed è dunque l'unico "protagonista" della sua filosofia: infatti, tutte le cose dipendono e sono generate da Lui e tutte le cose ritornano sempre a Lui, per Eriugena. Egli chiama l'insieme di tutte le cose *"natura"*, e, poiché la natura si identifica con Dio, egli in essa distingue le *quattro divisioni dell'essere divino*. Esse sono:

1. La natura **non creata e creante**, che è Dio Padre: l'Essere divino, in questa prima divisione, è considerato come principio primo, eterno, ed immutabile alla cui conoscenza l'uomo può solo avvicinarsi, senza mai però giungere ad un'adeguata rappresentazione e comprensione. Infatti, Egli è oltre la natura, oltre la bontà, oltre l'essenza, e dunque ciò che si dice di Lui nelle Scritture è detto non per Lui in Sé stesso, ma per noi, anche per quanto riguarda, ad esempio, la Trinità. Essendo dunque al di là, oltre tutto ciò che a noi è accessibile, la realtà di Dio è il *non-essere*, inteso come ciò che trascende il limite dell'essere. Questo concetto sarà poi ripreso in seguito per la formazione della teologia negativa di Nicola Cusano e di altri teologi e filosofi.
2. La natura **creata e creante**, che è il *Lógos* ossia il Figlio procedente da Dio Padre: anche in questa seconda divisione Dio è l'Autore delle cause primordiali o degli esemplari originali di tutte le cose. Tali "specie" o "forme" sono aspetti del pensiero divino. Esse sono coeterne a Dio, e, in quanto creatrici di ogni cosa, sono anche Sua manifestazione. In questa divisione Eriugena riprende chiaramente il concetto platonico delle Idee, dandone una spiegazione in chiave cristiana.
3. La natura **creata e non creante**, che è tutta la realtà materiale (o fisica) posta nello spazio e nel tempo, ossia il mondo: questa divisione sarebbe l'esteriorizzazione delle idee divine (con un altro rimando alla teoria delle Idee platoniche), in quanto l'universo intero, inteso come ordine fisico, deriverebbe dalle ragioni ideali, e sarebbe effetto di quelle cause primordiali che sono nel Verbo divino. L'universo è dunque creato ed eterno, in quanto sussistente nel Verbo eterno, e sarebbe composto d'anima e corpo, come un immenso organismo vivente. Tale tesi è ripresa dal Neoplatonismo, il quale afferma che vi è un'unica sostanza, cioè quella divina, e il mondo non è che manifestazione di questa sostanza (*teofania*, ovvero, *manifestazione di Dio*). Per Scoto Eriugena, quindi, *"Deus fit in omnibus omnia"*, cioè *Dio diventa tutto in tutte le cose*, come era per lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita.
4. La natura **non creata e non creante**, che è Dio stesso, concepito come ciò verso cui l'intero Creato tende: tale divisione rappresenta Dio come meta e fine del mondo, poiché tutto ciò che proviene da un principio tende naturalmente a tornarvici. Il filosofo dunque propone i temi della *discesa* e del *ritorno al principio* caratteristici del Neoplatonismo. In tutto ciò, inoltre, l'uomo è nell'intermezzo fra il mondo dei corpi e quello delle essenze; per Eriugena, l'uomo è un microcosmo che, attraverso l'intelletto, cerca di ricostruire l'intima ragione delle

cose, cerca di ritrovare la loro unità d'essenza, oltre la moltitudine e la molteplicità caotica del mondo materiale e del mondo intellettuale. Chi dunque cerca con sforzo questa primordiale unità, comprende che le cose che sono create e mortali, sono invece coeterne al Verbo in quanto espressione delle essenze. Grazie alla fede e alla ragione l'uomo comprende il divino che vi è nel mondo, e contribuisce così al *ritorno* dell'universo a Dio. L'intelligenza umana, quindi, è solo un mezzo per contemplare il Verbo, ma essa può smarrirsi nelle cose e perdere la capacità di conoscere la verità. La *redenzione* dell'intelligenza umana, che per sua natura è distorta dalla verità, può avvenire solo attraverso Cristo, che rende possibile il ritorno alla conoscenza che Dio ha del mondo e di Sé stesso.

In questo modo, dunque, le quattro nature formano un *"circolo divino"*, nel quale Dio stesso è il centro, e che si manifesta in modo incessante ed eterno, non uscendo mai da Sé, in quanto Egli crea tutto da Sé, in Sé e per Sé; infatti il circolo parte da Dio Padre, muove attraverso il Figlio verso il mondo e infine ritorna in Dio. Anche in questa tesi Scoto Eriugena si rimanda a Sant'Agostino, che parla di *circolo ermeneutico* riguardo alla ragione e alla fede.[11]

La libertà umana

Giovanni Scoto Eriugena fu anche un grande sostenitore della libertà umana, in particolare contro la negazione che ne aveva fatto il monaco Gotescalco: quest'ultimo, interpretando in modo estremo e letterale le tesi di Sant'Agostino d'Ippona, aveva formulato la dottrina della Doppia predestinazione, sostenendo che Dio, sin dal principio, ha destinato alcuni uomini alla salvezza e al bene e altri alla dannazione e al male. Ma Scoto Eriugena obietta che non è possibile attribuire a Dio una *"pre-destinazione"* intesa come "destinare prima", in quanto in Dio non esiste né *prima* né *dopo*. Prendendo come base la teologia negativa di Dionigi, Eriugena afferma inoltre che non è affatto possibile condizionare la volontà umana. Rifacendosi invece ad Agostino, sostiene che il male non è una realtà, ma un *non-essere*, e dunque Dio non lo conosce, poiché se lo conoscesse lo creerebbe, in quanto il pensiero e l'azione in Dio si identificano. Il male è dunque un'*assenza di perfezione*, o una *negazione di realtà*. Dunque, in Dio non vi può affatto essere prescienza del male dell'uomo, e di conseguenza non vi è può essere predestinazione al male. La caratteristica essenziale dell'uomo è, per Eriugena, il libero arbitrio, che è dunque la possibilità di peccare o di non peccare; tuttavia, pur essendo libero, l'uomo può fruire dell'aiuto della Grazia divina. Questo pensiero lo espone però all'accusa di Pelagianesimo, e la sua dottrina verrà infatti condannata da due sinodi.

Opere

- *De divina prædestinatione* (*La predestinazione divina*).
- *De divisione naturæ* (*La divisione della natura*. Titolo originale: *Periphyseon*). L'opera maggiore e più conosciuta.
- *Expositiones super Ierarchiam celestem S. Dionysii* (*Esposizioni sulla "Gerarchia celeste" di Dionigi Areopagita*).
- *Expositiones super Ierarchiam ecclesiasticam S. Dionysii* (*Esposizioni sulla "Gerarchia ecclesiastica" di Dionigi Areopagita*).
- *Expositiones seu glossæ in mysticam Theologiam S. Dionysii* (*Esposizioni o glosse sulla "Teologia mistica" di Dionigi Areopagita*).
- *Homilia in prologum S. Evangelii secundum Joannem* (*Omelia sul Prologo del Vangelo di Giovanni*).
- *Commentum in S. Evangelium secundum Joannem* (*Commento al Vangelo di Giovanni*).
- *Annotationes in Marcianum* (*Commento alle "Nozze di Mercurio con Filologia" di Marziano Capella*).

- *Carmina* (25 carmi composti in latino e greco).

Note

1. ^ *Scoto* ed *Eriugena* sono modi diversi per esprimere la sua origine irlandese.
2. ^ Il nome compare in molteplici forme nei manoscritti delle opere. Il più diffuso è *Iohannes Scotus Eriugena* o *Joannes Scotus Eriugena*, ma altrettanto diffuso, sebbene meno corretto, è *Erigena*. Ugualmente diffusa è la variante *Scottus*. Il Floss, come curatore degli *opera omnia* dell'irlandese, editi nel vol. 122 della *Patrologia latina*, scelse di usare nel titolo la forma *Joannes Scotus* omettendo *Eriugena*, avendo effettivamente sia *Scotus* sia *Eriugena* il medesimo significato, ossia "originario dell'Irlanda", "scoto, irlandese" (nel medioevo l'Irlanda era detta anche *Scotia Major*). Diffusa nel basso medioevo fu la forma particolare di *Scottigena* o *Scotigena*, che si trova ad esempio nell'*Apologia doctæ ignorantiæ* del cardinale Cusano.
3. ^ Gilbert Highet, *The Classical Tradition*, New York, Oxford University Press, 1949, pp. 38-39.
4. ^ Burch, George. Early Medieval Philosophy, Kings Crown Press. 1951
5. ^ Lettera ai vescovi, arcivescovi ed altri prelati del 23 gennaio 1225, in H. Denifle, E. Chatelian (a cura di), *Chartularium Universitatis parisiensis* (https://archive.org/details/chartulariumuniv01univuoft/page/106), Parigi, 1889, Vol. I, pp. 106-107.
6. ^ Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Roberto Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia: tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Giuseppe Laterza e Figli, p. 318, ISBN 9788858109373, OCLC 922608670.
7. ^ Enrica Brambilla, *Filosofia*, Alpha Test, 2001, p. 119, OCLC 1090187372.
8. ^ Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, BUR Rizzoli.Saggi, n. 5, 6ª edizione, Milano, BUR Rizzoli, marzo 2019, pp. 126, OCLC 1088865057.
9. ^ Silvia Magnavacca, *Il Dio dell'Eriugena* (**PDF**), in *Medioevo storico e medioevo fantastico in Jorge Luis Borges*, n. 2, 2003, p. 90, DOI:10.13130/2035-7362/42, ISSN 2035-7362. URL consultato il 19 dicembre 2020.
10. ^ Udienza Generale, 10 giugno 2009. (http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090610.html)
11. ^ Vedi il commento di Peter Dronke al primo volume del *Periphyseon*, tradotto da Michela Pereira: *Sulle nature dell'universo* (Vol. I), Fondazione Valla-Mondadori, 2012.

Bibliografia

Traduzioni italiane

- *Il Prologo di Giovanni*, A cura di Marta Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori, 1987, ISBN 978-88-042-9881-6.
- *De Praedestinatione Liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, a cura di E.S. Mainoldi, Collana Per verba testi mediolatini con traduzione italiana, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2003, ISBN 978-88-845-0040-3.
- *Il cammino di ritorno a Dio. Il «Periphyseon»*, a cura di V. Chietti, Collana Filosofie n.130, Milano, Mimesis, 2011, ISBN 978-88-575-0703-3.
- *Sulle nature dell'universo*, a cura di Peter Dronke, traduzione di Michela Pereira (testo latino a fronte), Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori, 2012, ISBN 978-88-046-1396-1. [Libro I, 2012; Libro II, 2013; Libro III, 2014; Libro IV, 2016; Libro V, 2017]
- *Divisione della natura*, a cura di Nicola Gorlani. Testo latino a fronte, Collana Il pensiero

occidentale, Milano, Bompiani, 2013, ISBN 978-88-452-7336-0.
- *Carmi*, Prefazione di Giulio d'Onofrio. Introduzione, traduzione con testo a fronte e note di Filippo Colnago, Biblioteca di cultura medievale, Milano, Jaca Book, 2014, ISBN 978-88-164-1267-5.
- *'Omelia' e 'Commento' sul vangelo di Giovanni*, traduzione di G. Mandolino, Corpus Christianorum in Translation n. 31, Turnhout, Brepols, 2018, ISBN 978-2-503-57969-6.

Studi

- Werner Beierwaltes, *Eriugena, I Fondamenti del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.
- Mario Dal Pra, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Fratelli Bocca, Milano, 1941.
- Tullio Gregory, *Sulla metafisica di Giovanni Scoto Eriugena*, Sansoni, Firenze, 1960.
- Francesco Paparella, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano, 2008.

Voci correlate

- Teologia cristiana
- Neoplatonismo
- Pseudo-Dionigi l'Areopagita
- Agostino d'Ippona

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Giovanni Scoto Eriugena**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Giovanni Scoto Eriugena**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Giovanni Scoto Eriugena**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Giovanni Scoto Eriugena (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Iohannes_Scotus_Eriugena?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Scòto Eriùgena, Giovanni*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Saitta, *SCOTO ERIUGENA, Giovanni*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Scoto Eriugena (o Erigena o Ierugena), Giovanni (lat. Iohannes Scotus Eriugena o Erigena o Ierugena)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *John Scotus Erigena*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- (DE) *Giovanni Scoto Eriugena*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- (EN) *Opere di Giovanni Scoto Eriugena*, su *Open Library*, Internet Archive.

- (EN) *Opere riguardanti Giovanni Scoto Eriugena*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Bibliografia di Giovanni Scoto Eriugena*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (LA) *Opera Omnia dal Migne Patrologia Latina con indici analitici*, su *documentacatholicaomnia.eu*.
- (EN) Dermot Moran, Adrian Guiu, *John Scottus Eriugena*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) *Bibliografia delle edizioni e delle traduzioni delle opere di Eriugena*, su *ontology.co*.
- (EN) *Bibliografia degli studi sull'opera filosofica di Eriugena*, su *ontology.co*.
- *Il mistero di Dio in Giovanni Scoto Eriugena*, su *medio-evo.org*.
- *Apophasis e discorso su Dio in Giovanni Scoto Eriugena*, su *mondodomani.org*.
- *L'ordine dialettico e la legalità universale nel pensiero eriugeniano*, su *mondodomani.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 90633393 (https://viaf.org/viaf/90633393) · ISNI (EN) 0000 0001 2030 435X (http://isni.org/isni/000000012030435X) · SBN CFIV047901 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV047901?core=autoriall) · BAV 495/22626 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_22626) · CERL cnp01316199 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316199) · Europeana agent/base/145738 (https://data.europeana.eu/agent/base/145738) · LCCN (EN) n50038594 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50038594) · GND (DE) 118557955 (https://d-nb.info/gnd/118557955) · BNE (ES) XX848942 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX848942) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX848942) · BNF (FR) cb11886636f (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11886636f) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11886636f) · J9U (EN, HE) 987007260976605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260976605171) · CONOR.SI (SL) 21873507 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/21873507) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50038594 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50038594)

Portale Biografie **Portale Cristianesimo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Giovanni_Scoto_Eriugena&oldid=137837825"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 feb 2024 alle 17:03.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Anselmo d'Aosta

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Anselmo d'Aosta, noto anche come **Anselmo di Canterbury** o **Anselmo di Le Bec** (in francese, *Anselme d'Aoste*, *Anselme de Cantorbéry* e *Anselme du Bec*) (Aosta, 1033 o 1034 – Canterbury, 21 aprile 1109), è stato un teologo, filosofo e arcivescovo cattolico, considerato tra i massimi esponenti del pensiero medievale di area cristiana. Anselmo è noto soprattutto per i suoi argomenti a dimostrazione dell'esistenza di Dio; specialmente il cosiddetto argomento ontologico ebbe una significativa influenza su gran parte della filosofia successiva.

Nato da una nobile famiglia di Aosta, se ne allontanò poco più che ventenne per seguire la vocazione religiosa; divenne monaco nell'abbazia di Notre-Dame du Bec e, grazie alle sue qualità di uomo di fede e fine intellettuale ne divenne presto priore, e quindi abate. Si rivelò un abile amministratore e, avendo intrattenuto alcune relazioni con il Regno d'Inghilterra, all'età di 60 anni ricevette l'importante carica di arcivescovo di Canterbury. Negli anni successivi, dapprima sotto il regno di Guglielmo II, quindi di Enrico I, ricoprì un ruolo rilevante nella lotta per le investiture che vedeva contrapposti i sovrani d'Inghilterra e il papato. Grazie al suo lavoro politico e diplomatico, svolto in accordo con il programma riformista gregoriano e finalizzato a garantire alla Chiesa l'autonomia dal potere politico, la questione si risolse infine con un compromesso piuttosto vantaggioso per i religiosi.

La riflessione filosofica e teologica di Anselmo, caratterizzata dal primario ruolo riconosciuto alla ragione nell'approfondimento e nella comprensione dei dati di fede, si articolò su diversi problemi: dimostrazioni *a priori* e *a posteriori* dell'esistenza di Dio, indagini sui suoi attributi, analisi di questioni di dialettica e di logica sulla verità e sulla conoscibilità di Dio, studio di problemi dottrinali come quello circa la Trinità o quelli legati al libero arbitrio, al peccato originale, alla grazia e in generale al male.

Anselmo d'Aosta
arcivescovo della Chiesa cattolica

Incarichi ricoperti	▪ Abate ordinario di Bec ▪ Arcivescovo di Canterbury
Nato	Aosta, 1033 o 1034
Nominato abate ordinario	1078
Nominato arcivescovo	25 settembre 1093
Consacrato arcivescovo	4 dicembre 1093
Deceduto	Canterbury, 21 aprile 1109

Sant'Anselmo d'Aosta

Anselmo venne canonizzato nel 1163[2] e proclamato dottore della Chiesa nel 1720 da papa Clemente XI (1649–1721).

A Roma venne innalzata la Chiesa di Sant'Anselmo all'Aventino per volontà di papa Leone XIII.

Una statua di Anselmo d'Aosta collocata all'esterno della cattedrale di Canterbury

Arcivescovo di Canterbury, santo e dottore della Chiesa

Nascita	Aosta, 1033 o 1034
Morte	Canterbury, 21 aprile 1109
Venerato da	Chiesa cattolica e Chiesa anglicana
Canonizzazione	Autorizzazione all'elevazione del corpo concessa da papa Alessandro III nel 1163[1]
Ricorrenza	21 aprile[1]
Attributi	bastone pastorale[1] e nave

Indice

Biografia
- Primi anni
- Da Bec a Canterbury
- Arcivescovo di Canterbury sotto Guglielmo II
- Primo esilio
- Ritorno in Inghilterra sotto Enrico I
- Secondo esilio
- Ritorno in Inghilterra e ultimi anni

Pensiero
- Influenze
- Rapporto tra ragione e fede
- Esistenza di Dio e attributi divini dimostrati *a posteriori*: il *Monologion*
- Esistenza di Dio e attributi divini dimostrati *a priori*: il *Proslogion*
  - Le critiche di Gaunilone all'argomento ontologico e la risposta di Anselmo
- Anselmo dialettico: il *De grammatico* e gli altri scritti logici
- Il problema del male, dell'onnipotenza divina e del libero arbitrio nella trilogia sulla libertà
  - Il *De veritate*
  - Il *De libertate arbitrii*
  - Il *De casu diaboli*
- La necessità di un Dio-uomo redentore: il *Cur Deus homo*
- La compatibilità di prescienza divina e libertà umana: il *De concordia*
- Altri scritti

Influenza e critica

Opere

Genealogia episcopale e successione apostolica

Note

Bibliografia
- Fonti storiche

Opere di Anselmo
Traduzioni italiane
Introduzioni generali
Monografie, saggi critici e articoli
Bibliografie

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Una targa a memoria di Anselmo è collocata sulla sua presunta casa natale ad Aosta, via Sant'Anselmo

Primi anni

Anselmo nacque nel 1033[3][4] (o all'inizio del 1034)[5] a[6] (o nei pressi di)[7] Aosta, allora parte del Regno di Arles,[6] al confine con la "Lombardia" storica, che includeva l'odierno Piemonte.[8]

La sua era una famiglia nobile, anche se in declino,[9] imparentata con la casa Savoia[10] e con ampi possedimenti terrieri. Suo padre, Gundulfo (o Gandolfo),[11] era un longobardo, apparentemente molto dedito agli affari e non particolarmente affettuoso verso il figlio; sua madre, Ermemberga (o Eremberga),[11] apparteneva a un'antica famiglia nobile burgunda ed era legata da rapporti di parentela a Oddone di Savoia; risulta che fosse una madre di famiglia pia e virtuosa.[1][12]

Fin da bambino Anselmo espresse un forte sentimento religioso e un'altrettanta forte sete di conoscenza; il suo biografo Eadmero di Canterbury riferisce che, vivendo in una zona montuosa, il giovinetto si formò l'ingenua convinzione che il paradiso, in cui Dio stesso doveva risiedere, si trovasse in cima alle montagne.[12] Anselmo venne affidato a un istitutore, suo parente, che però si rivelò tanto severo da produrre in lui uno stato di infermità, dal quale guarì lentamente grazie alle cure materne. La sua educazione successiva venne affidata ai benedettini di Aosta.[1] All'età di quindici anni Anselmo espresse il desiderio di diventare monaco; il padre tuttavia, fermamente intenzionato a fare del ragazzo il proprio erede, si oppose a questa decisione e i religiosi del monastero locale, non volendo contrariare Gandolfo, respinsero la domanda di Anselmo.[1][12]

La delusione e la frustrazione per il rifiuto causarono una forte reazione nel giovane, che, sempre secondo il biografo, pregò Dio di ammalarsi in modo tale da impietosire i monaci e convincerli così ad accoglierlo; una crisi psicosomatica effettivamente si verificò, ma questo non bastò a far sì che Anselmo venisse accettato nel monastero.[12] In seguito l'ardore religioso del giovane si raffreddò e, benché egli rimanesse intenzionato a ottenere il suo scopo in un futuro più o meno lontano, poco alla volta le passioni mondane lo coinvolsero e, soprattutto dopo la morte della madre (che avvenne nel 1050),[5] si dedicò sempre più spesso a interessi di carattere materiale.[12] Nel frattempo i suoi rapporti con il padre si facevano sempre più tesi, e infine, all'età di ventitré anni,[8] Anselmo partì, accompagnato da un servo, con l'intenzione di oltrepassare il colle del Moncenisio alla volta della Francia.[1][12]

Superate le Alpi, Anselmo e il suo compagno girovagarono per tre anni tra la Burgundia e la Francia prima di giungere ad Avranches, in Normandia, nel 1059;[8] qui Anselmo venne a sapere dell'abbazia benedettina che era stata fondata a Bec nel 1034, dove insegnava il famoso dialettico Lanfranco di Pavia; attirato dalla fama di Lanfranco vi si recò, riuscendo nel 1060 a esservi ammesso come novizio.[8][12] Il ventisettenne Anselmo si sottometteva così alla regola benedettina, che nel corso del decennio successivo ne avrebbe influenzato significativamente il pensiero.[13]

Da Bec a Canterbury

L'abbazia di Notre-Dame du Bec

I progressi di Anselmo negli studi furono rapidi e brillanti e il giovane entrò presto nelle grazie del maestro, tanto che, quando nel 1063 Lanfranco venne nominato abate dell'abbazia Saint-Étienne di Caen, Anselmo (pur avendo intrapreso la vita monastica da appena tre anni) venne eletto a succedergli quale priore dell'abbazia di Bec.[12][14] Alcuni dei monaci più anziani, ritenendosi maggiormente in diritto di ricoprire la carica di priore, si considerarono offesi dalla sua promozione; tuttavia ben presto le sue doti di cortesia, il suo senso della misura nel gestire la carica e le sue competenze di insegnante gli valsero l'affetto di tutta la comunità monastica.[12]

Nei quindici anni in cui fu priore a Bec, diviso tra i doveri derivanti dalla sua carica e l'aspirazione all'isolamento e alla contemplazione, Anselmo era solito rimanere desto durante la notte, impegnato nella preghiera o nella scrittura. Risale infatti a quegli anni (a partire dal 1070) l'inizio della sua attività di scrittore, che aveva principalmente il fine di munire i suoi allievi all'interno del monastero (ma anche alcune nobildonne laiche al di fuori di esso) di testi su cui meditare e pregare.[15] La composizione di due delle sue opere teologiche più rilevanti, il *Monologion* (*Soliloquio*) del 1076 e il *Proslogion* (*Colloquio*) del 1078, avvenne proprio in quel periodo.[1][12]

Nel 1078, alla morte del fondatore dell'abbazia di Bec, Erluino, Anselmo gli succedette come abate venendo consacrato il 22 febbraio 1079 dal vescovo di Évreux.[16] Fu con riluttanza che Anselmo accettò la carica, che avrebbe comportato ulteriori responsabilità e doveri sottraendogli tempo alla riflessione e alla preghiera;[12] la resistenza di Anselmo fu vinta dalle insistenze unanimi dei confratelli.[1]

Anselmo fu molto apprezzato come abate per via del suo acume, della virtuosità con cui conduceva la sua vita e della sua capacità di rapportarsi con gentilezza con tutti dentro e fuori dal monastero;[1] la nuova carica lo portò a stringere rapporti con l'Inghilterra, dove l'abbazia normanna aveva alcuni possedimenti; viaggiò fino a Canterbury, di cui Lanfranco era diventato arcivescovo nel 1070, ed ebbe modo di farsi conoscere e apprezzare dalla nobiltà e dalla corte inglesi,[1][12] oltre che dallo stesso re Guglielmo il Conquistatore;[11] divenne così il candidato naturale a succedere a Lanfranco come arcivescovo di Canterbury.[17] Anselmo fu anche costretto a battersi per conservare l'indipendenza dell'abbazia di Bec dalle autorità civili ed ecclesiastiche.[18] Nonostante la rilevanza dei suoi impegni di amministratore e di guida, e la puntualità con cui li assolveva, Anselmo rimase per tutta la vita innanzitutto un intellettuale:[3] nel periodo in cui fu abate di Bec portò avanti una significativa attività pedagogica e didattica e, tra il 1080 e il 1085, compose il *De grammatico* (*Sul significato della parola "grammatico"*) e i tre dialoghi sulla libertà, il *De veritate* (*Sulla verità*), il *De libertate arbitrii* (*Sulla libertà della volontà*) e il *De casu diaboli* (*La caduta del diavolo*).[19] Sotto Anselmo, Bec divenne uno dei centri di studio e insegnamento più importanti d'Europa, attirando studenti da tutta la Francia, dall'Italia e da altri Paesi.[20]

Quando, nel 1089, morì Lanfranco di Pavia, Guglielmo II d'Inghilterra confiscò i possedimenti e le rendite della sede arcivescovile di Canterbury e si astenne dal nominare un successore di Lanfranco.[12] Anselmo, che pure desiderava tenersi lontano dall'Inghilterra per non far pensare che aspirasse al ruolo vacante di arcivescovo di Canterbury, accettò l'invito di Ugo d'Avranches a recarsi oltremanica nel 1092.[12] Fu costretto a trattenervisi per quasi quattro mesi, e in un'occasione, giungendo in Canterbury alla vigilia della Natività della Beata Vergine Maria, venne salutato entusiasticamente dalla folla come prossimo arcivescovo; quando ebbe esaurito i suoi impegni, il re gli negò il permesso di rientrare in Francia.[12] Nel 1093, però, Guglielmo cadde gravemente malato ad Alveston e, desideroso di fare ammenda per la condotta peccaminosa alla quale attribuiva la causa del suo male,[21] ordinò che Anselmo venisse nominato arcivescovo di Canterbury all'inizio di marzo.[11][22]

La cattedrale di Canterbury, sede dell'arcivescovato di Canterbury, in un'incisione del 1821

Nei mesi successivi, tuttavia, Anselmo tentò di rifiutare la carica sostenendo di non essere adatto, in quanto monaco, a occuparsi di affari secolari[17] e adducendo come scuse anche l'età e alcuni problemi di salute.[6] Il 24 agosto Anselmo sottopose a Guglielmo le condizioni alle quali avrebbe accettato l'arcivescovato (condizioni peraltro in linea con il programma della riforma gregoriana): che Guglielmo restituisse le terre confiscate; che accettasse la preminenza di Anselmo sul piano spirituale; che riconoscesse Urbano II come Papa, in opposizione all'antipapa Clemente III.[23] Guglielmo era estremamente riluttante ad accettare tali richieste e, benché la situazione favorisse Anselmo, il re era disposto ad accondiscendere solo alla prima.[24] Arrivò al punto di sospendere i preparativi per l'investitura di Anselmo, ma infine, sotto la pressione della volontà pubblica, fu costretto a portare a termine l'assegnazione della carica. Riuscì tuttavia ad accordarsi con Anselmo raggiungendo un compromesso vantaggioso per la monarchia: la restituzione delle terre rimase l'unica concessione fatta dal re all'arcivescovato.[25] Anselmo ottenne dunque il consenso dei suoi ex confratelli a essere dispensato dai doveri che lo legavano all'abbazia di Bec, rese l'omaggio feudale a Guglielmo, e il 25 settembre 1093 si insediò a Canterbury,[11] ricevendo le terre precedentemente confiscate all'arcivescovato;[24] il 4 dicembre dello stesso anno venne consacrato arcivescovo di Canterbury.[24]

È stato messo in dubbio che la riluttanza di Anselmo ad accettare la carica fosse sincera: mentre studiosi come R. W. Southern sostengono che avrebbe davvero preferito rimanere a Bec, altri, come Sally Vaughn, sottolineano che una certa recalcitranza nell'accettare importanti posizioni di potere ecclesiastiche era d'uso nel Medioevo, dal momento che se per esempio Anselmo avesse espresso il desiderio di succedere a Lanfranco come arcivescovo sarebbe stato considerato un ambizioso carrierista; inoltre, sostiene sempre Vaughn, Anselmo comprendeva gli obiettivi di Guglielmo e agì in modo da ottenere i massimi vantaggi per il suo eventuale arcivescovato oltre che per il movimento riformista gregoriano.[26]

Arcivescovo di Canterbury sotto Guglielmo II

Prima ancora della fine di quello stesso anno 1093 ebbe luogo uno dei primi conflitti tra Anselmo e Guglielmo: il re era in procinto di avviare una spedizione militare contro suo fratello maggiore, Roberto II di Normandia, e avendo bisogno di fondi aspettava una donazione dall'arcivescovo di Canterbury;[27] Anselmo mise a disposizione 500 sterline, che il re rifiutò chiedendo una somma due volte maggiore.[12] Più tardi, un gruppo di vescovi convinse Guglielmo ad accettare la cifra originale, ma Anselmo fece loro sapere di aver già donato il denaro ai poveri.[11]

Quando si recò a Hastings per benedire la spedizione che si accingeva a salpare per la Normandia, Anselmo rinnovò le pressioni volte a tutelare gli interessi di Canterbury e della Chiesa inglese, oltre che, più in generale, a riformare il rapporto tra Stato e Chiesa[11] secondo la visione della «teocrazia pontificia» espressa da papa Gregorio VII:[28] Anselmo concepiva la Chiesa come un'entità universale, con la sua autonomia e autorità, dalla quale lo Stato doveva dipendere per la sua missione e per la sua investitura;[29] questo andava in direzione opposta rispetto alla visione di Guglielmo la quale, in continuità con quanto già sostenuto dal suo predecessore, attribuiva al re il controllo sia sullo Stato sia sulla Chiesa.[11][30] La figura di Anselmo, in effetti, è vista dagli storici tanto come quella di un monaco assorto nella contemplazione quanto come quella di un politico intelligente e capace, determinato a conservare i privilegi della sede episcopale di Canterbury.[31]

Scena raffigurante Anselmo costretto quasi a forza ad accettare il bastone pastorale, simbolo della carica di vescovo, da Guglielmo II d'Inghilterra gravemente malato

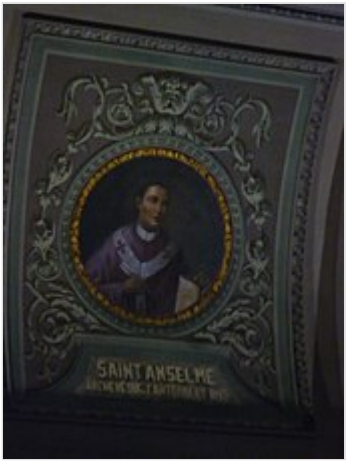
Nuovi attriti sorsero subito dopo, quando, come era tradizione, Anselmo avrebbe dovuto ottenere il pallio dalle mani del Papa per rendere definitiva la consacrazione: in quel periodo, infatti, la legittimità di papa Urbano II era messa in discussione dall'antipapa Clemente III. Quest'ultimo, nel 1074, aveva rifiutato esplicitamente l'autorità di papa Gregorio VII e, con il supporto di Enrico IV di Franconia, si era fatto eleggere Papa nel 1080, venendo qualificato da coloro che rimasero fedeli a Gregorio e ai suoi successori come "Antipapa".[32] Guglielmo vietò ad Anselmo di partire per Roma, dove si trovava la sede di Urbano II, riconosciuto dal Regno di Francia così come da Anselmo stesso; non sembra che il re d'Inghilterra fosse incline a riconoscere l'autorità di Clemente III, ma insisteva affinché la decisione dell'arcivescovo di Canterbury di partire per Roma fosse subordinata al suo riconoscimento ufficiale di Urbano II, riconoscimento che si faceva attendere. Per dirimere la questione venne convocato a Rockingham, nel marzo 1095, un consiglio del regno in cui Anselmo, tenendo un discorso che rimane una testimonianza memorabile della dottrina della supremazia papale, ribadì la sua fedeltà a Urbano II come unico vero successore di Pietro.[12] Il concilio nazionale di Rockingham, che fu un momento di grande tensione tra i vescovi, i nobili e la monarchia dell'Inghilterra, fu per Anselmo una vittoria morale, ma per il momento la questione dell'investitura rimase insoluta.[11]

Anselmo, allora, inviò in segreto a Roma alcuni messaggeri.[33] Urbano II, in risposta, mandò a Canterbury un suo legato, Gualterio di Albano, per consegnare il pallio ad Anselmo in sua vece.[34] Guglielmo e Gualterio negoziarono in privato la questione, e infine il re acconsentì a riconoscere Urbano II come Papa in cambio del diritto di autorizzare o negare agli ecclesiastici la possibilità di ricevere lettere del papato; ottenne inoltre che Urbano non gli inviasse più alcun legato se non su esplicita richiesta. Guglielmo avrebbe anche voluto che Anselmo venisse deposto, ma finì per riconoscere l'autorità di papa Urbano II senza che ci fosse alcun avvicendamento per la carica di arcivescovo di Canterbury. Il re tentò allora di avere del denaro da Anselmo in cambio del pallio, ma senza esito; cercò anche di ottenere di poter consegnare personalmente il pallio all'arcivescovo, ma anche questo gli venne negato: si raggiunse un compromesso facendo in modo che Gualterio, in rappresentanza del Papa, deponesse l'oggetto sacro sull'altare della cattedrale anziché consegnarlo ad Anselmo con le sue mani; Anselmo indossò quindi da solo il pallio nel corso di una cerimonia solenne che si tenne nella cattedrale di Canterbury nel giugno 1095.[35]

Nei due anni successivi non ci furono aperte dispute tra Anselmo e il re, anche se questi fece del suo meglio per impedire che Anselmo portasse avanti una riforma della Chiesa in senso gregoriano. Nel frattempo, nel 1094, Anselmo aveva ultimato la composizione dell'*Epistola de incarnatione Verbi* (*Lettera sull'incarnazione del Verbo*), il cui dedicatario era proprio Urbano II.[11]

Nel 1097, dopo l'insuccesso di una campagna militare diretta a sedare una rivolta in Galles, Guglielmo accusò Anselmo di avergli fornito una quantità insufficiente di truppe e gli ordinò di comparire presso il tribunale reale;[12] Anselmo rifiutò e chiese al re di potersi recare a Roma per chiedere consiglio al Papa, ma ciò gli venne negato.[36] Nel corso di un negoziato che si tenne a Winchester, Anselmo venne messo di fronte a due possibilità: partire, ma in questo caso non avrebbe più potuto fare ritorno al suo incarico di arcivescovo, o rimanere, ma avrebbe dovuto pagare un risarcimento a Guglielmo e rinunciare a ogni ulteriore appello a Roma.[36] Anselmo, deciso a difendere la visione di una Chiesa non sottomessa ad alcuna autorità terrena,[30] scelse l'esilio, e nell'ottobre 1097 lasciò l'Inghilterra diretto a Roma.[12] Guglielmo si impossessò immediatamente delle rendite della sede arcivescovile di Canterbury, anche se formalmente Anselmo conservò la carica di arcivescovo.[37]

Primo esilio

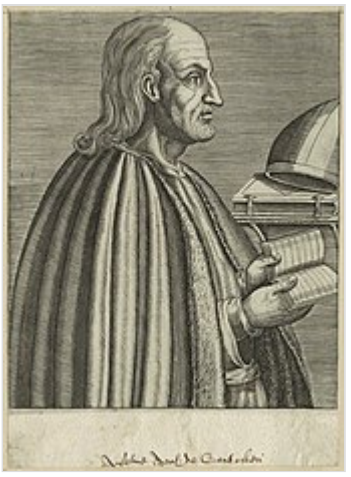


Ritratto di Anselmo nel Salone ducale del municipio di Aosta

Anselmo giunse a Cluny in dicembre, e passò il resto dell'inverno a Lione, presso il suo amico Ugo di Romans; nella primavera del 1098 riprese il viaggio, e attraversò il Moncenisio in compagnia di due confratelli. All'arrivo a Roma, Anselmo fu salutato dal Papa con grandi manifestazioni di stima e simpatia. Urbano II, che non voleva essere coinvolto più del necessario nelle vicende che contrapponevano Anselmo a Guglielmo II, non poté fare altro che indirizzare al sovrano inglese una lettera di rimostranze e l'invito a reintegrare l'arcivescovo nella carica.[12] Anselmo passò l'estate a Sclavia, presso il suo amico (già monaco a Bec e ora abate del monastero di Telese) Giovanni di Telese; qui terminò la sua opera *Cur Deus homo* (*Perché Dio [si è fatto] uomo*), che aveva iniziato in Inghilterra.[11]

Anselmo trascorse quindi un periodo presso Capua, dove fu raggiunto da papa Urbano II. Questi, nell'ottobre 1098, indisse a Bari un concilio destinato a risolvere una questione dottrinale posta dalla Chiesa greca a proposito della processione dello Spirito Santo; più in generale, tra gli obiettivi del sinodo era quello di ricondurre a una comune posizione teologica i due grandi ceppi ecclesiastici venutisi a formare con lo scisma del 1054.[1] Ad Anselmo, che già si era espresso sull'argomento nell'*Epistola de incarnatione Verbi*,[11] fu chiesto di partecipare alla discussione e il Papa gli assegnò un ruolo importante nella disputa: espose infatti la posizione della Chiesa latina, secondo la quale lo Spirito Santo procede tanto dal Padre quanto dal Figlio, in modo così convincente da risolvere la disputa e persuadere i rappresentanti della Chiesa greca[1] (i suoi argomenti in seguito sarebbero stati raccolti nel testo *De processione Spiritus Sancti*, *Sulla processione dello Spirito Santo*). Anche il caso individuale di Anselmo venne sottoposto all'attenzione dell'assemblea, la quale avrebbe scomunicato Guglielmo se non fosse stato per l'intercessione di Anselmo stesso.[12]

Anselmo e i suoi compagni, a questo punto, sarebbero volentieri rientrati a Lione, ma venne loro ordinato di trattenersi in Italia per partecipare a un altro concilio, che doveva tenersi a Roma verso il periodo di Pasqua del 1099. Durante questo sinodo venne nuovamente ed energicamente sottolineata la posizione della Chiesa contro l'investitura del potere spirituale da parte dei laici,[30] contro la simonia e contro il concubinato dei religiosi.[1] A Roma si verificarono ulteriori attriti tra Urbano II e Guglielmo di Warelwast, rappresentante di Guglielmo II d'Inghilterra, con nuove minacce di scomunica al re se Anselmo non avesse riottenuto la sua carica; tuttavia, ancora una volta, la questione venne rimandata e, a causa della morte di Urbano in luglio, rimase di fatto insoluta.[11]



Incisione della prima metà del XVI secolo raffigurante Anselmo d'Aosta

Infine, nel corso dello stesso anno 1099, Anselmo poté tornare a Lione; durante il soggiorno in questa città portò a compimento il trattato *De conceptu virginali et originali peccato* (*Sull'Immacolata Concezione e sul peccato originale*) e la *Meditatio de humana redemptione* (*Meditazione sulla redenzione dell'uomo*).[11]

Ritorno in Inghilterra sotto Enrico I

Guglielmo II rimase ucciso durante una partita di caccia il 2 agosto dell'anno 1100. Gli succedette il fratello minore, Enrico I, il quale invitò Anselmo a tornare in Inghilterra e si impegnò a farne un suo consigliere.[38] Enrico cercava di ottenere l'appoggio di Anselmo nella propria rivendicazione del trono, a discapito, tra gli altri, del fratello maggiore Roberto.

Di ritorno, in settembre, Anselmo fu accolto con calore, ma il problema delle investiture si pose subito e in modo grave: il re, che pure inizialmente era stato del tutto conciliante, esigeva che Anselmo gli rendesse l'omaggio feudale[39] e che si assoggettasse a ricevere da lui l'investitura ad arcivescovo di Canterbury.[40] Anselmo non poteva tuttavia sottomettersi a queste richieste, dal momento che il papato (proprio con il recente concilio di Roma) aveva vietato agli ecclesiastici di rendere l'omaggio ai laici e di ricevere da questi l'investitura a cariche religiose.[12]

Enrico e Anselmo inviarono messaggeri a Roma a richiedere un'esenzione che consentisse al re di investire personalmente l'arcivescovo e di ottenerne l'omaggio.[12] Nel frattempo i due riuscirono a collaborare: Anselmo contribuì a rimuovere gli ostacoli al matrimonio di Enrico con Matilde di Scozia, l'erede dei sovrani di Sassonia, ostacoli dati dal fatto che Matilde era entrata in convento per qualche tempo pur senza prendere i voti; diede poi la sua personale benedizione a tale matrimonio[12] e rimase sempre in contatto epistolare con la nuova regina.[11] Inoltre, mentre l'Inghilterra era minacciata d'invasione da parte delle truppe di Roberto II di Normandia, Anselmo si schierò pubblicamente a favore di Enrico e, minacciando Roberto e i suoi sostenitori di scomunica, contribuì a volgere la situazione in favore del sovrano inglese, causando la ritirata del rivale.[12][41]

Papa Pasquale II, succeduto a Urbano II, non era intenzionato a derogare ai divieti del suo predecessore riguardo all'investitura da parte del potere laico e l'omaggio feudale.[41] Un nuovo gruppo di legati (due uomini di Anselmo e tre di Enrico) lasciò l'Inghilterra diretto verso la sede pontificia, nonostante alcuni ritardi dovuti all'impegno del re nel sedare la rivolta di Roberto II di Bellême; al loro ritorno i legati di Enrico, pur recando una lettera che continuava a sostenere le posizioni iniziali del pontefice, affermarono che Pasquale aveva acconsentito a un'eccezione nel caso di Enrico e Anselmo e che non aveva messo per

iscritto questa decisione onde evitare di offendere gli altri sovrani europei. Tutto ciò fu però negato dai legati di Anselmo, il quale continuò a rifiutarsi di consacrare i vescovi investiti dal re.[11] Enrico chiese allora ad Anselmo di recarsi a Roma personalmente e questi, pur conscio di essere prossimo a un nuovo esilio, decise di partire per discutere la questione con il Papa.[12] Accompagnato dal funzionario del re Guglielmo di Warelwast, Anselmo lasciò l'Inghilterra il 27 aprile 1103.[11][42]

Secondo esilio

Anselmo si trattenne a Bec sino quasi alla fine dell'estate per evitare di trovarsi a Roma nel periodo più caldo dell'anno; quando giunse nella sede pontificia e discusse con Pasquale II la questione dei rapporti tra potere temporale e spirituale, ottenne dal Papa ancora una volta una netta opposizione all'investitura degli ecclesiastici da parte dei laici e all'omaggio; l'ambasciatore del re d'Inghilterra, Guglielmo di Warelwast, non ebbe miglior successo. Sulla via del ritorno, a Lione, tra la fine del 1103 e l'inizio del 1104, Anselmo ricevette un messaggio di Guglielmo che interpretò come un invito a non tornare in Inghilterra se non con l'intenzione di (e l'autorizzazione a) ripristinare le pratiche dell'investitura degli ecclesiastici da parte dei laici e dell'omaggio. Anselmo dunque rimase a Lione, dove stese il *De processione spiritus sancti*.[11]

Anselmo si trattenne a Lione fino al marzo 1105, quando il Papa scomunicò Roberto di Beaumont, consigliere di Enrico I, che aveva insistito affinché il re continuasse a praticare l'investitura da parte di laici,[43] insieme ad altri prelati investiti da Enrico o da altri rappresentanti del potere temporale,[44] mentre si limitò, per il sovrano, a minacciare la scomunica.[11] Anselmo, che non sperava più in un aiuto concreto del Papa, si recò in Normandia per incontrare Enrico e minacciarlo personalmente di scomunica,[11][45] con lo scopo di costringerlo una volta per tutte a raggiungere un accordo sulla questione delle investiture.[46]

Anche grazie alla mediazione della sorella di Enrico, Adele d'Inghilterra, che Anselmo aveva assistito durante una malattia, l'arcivescovo e il re riuscirono a incontrarsi a L'Aigle nel luglio 1105 e raggiunsero un compromesso: la scomunica di Roberto di Beaumont e degli altri funzionari di Enrico I venne revocata (cosa che Anselmo fece grazie alla sua sola autorità, e di cui dovette poi rendere conto a papa Pasquale II)[43][47] a patto che essi tenessero sempre conto della volontà della Chiesa nel consigliare il re; inoltre Enrico avrebbe rinunciato al diritto di investire gli ecclesiastici se Anselmo avesse ottenuto dal Papa che agli ecclesiastici venisse consentito l'omaggio ai nobili laici; le entrate della sede arcivescovile di Canterbury furono restituite alla Chiesa e venne confermato il divieto per i sacerdoti di prendere moglie. Prima di tornare in Inghilterra, comunque, Anselmo volle che l'accordo fosse approvato dal Papa; questi, con una lettera del 23 marzo 1106, ratificò il compromesso: nonostante la rinuncia da parte del re al diritto di investitura costituisse un'importante vittoria per la Chiesa,[47] sia Anselmo sia Pasquale consideravano il compromesso di L'Aigle come un accordo temporaneo, in vista di ulteriori azioni che, perseguendo gli obiettivi della riforma gregoriana, avrebbero dovuto abolire anche la pratica dell'omaggio degli ecclesiastici ai laici.[48] La lettera del Papa autorizzava Anselmo anche a revocare la scomunica di coloro che erano stati investiti da laici o che a laici avevano reso l'omaggio feudale, e lo invitava ad assolvere il re e la regina d'Inghilterra da tutti i loro peccati.[11]

Il ritorno di Anselmo a Canterbury comunque fu rimandato, anche a causa di alcuni problemi di salute dell'anziano arcivescovo; il 15 agosto Anselmo incontrò Enrico a Bec; il re aggiunse alle concessioni fatte anche la restituzione delle chiese confiscate a suo tempo da Guglielmo II e promise di risarcire il clero inglese dei danni economici patiti a causa della lotta per le investiture. Così, i due si riappacificarono.[11]

Ritorno in Inghilterra e ultimi anni

Anselmo fece trionfale ritorno in Inghilterra nel 1107. Da un'assemblea dei vescovi e dei principi inglesi tenuta il 1º agosto risultò il "concordato di Londra", che formalizzava e annunciava pubblicamente il compromesso tra Enrico e Anselmo:[49] nessun vescovo avrebbe dovuto ricevere l'investitura da un laico, ma il fatto di aver reso l'omaggio a un laico non avrebbe impedito a nessuno di ricoprire la carica di vescovo. Le sedi vescovili e abbaziali vacanti (alcune delle quali erano vacanti ancora dai tempi di Guglielmo II) vennero assegnate, e Anselmo, riprese le funzioni di arcivescovo di Canterbury, consacrò tutti i nuovi vescovi.[11]

Anche nella fase finale della sua vita Anselmo continuò a occuparsi dei doveri di arcivescovo e, contemporaneamente, a meditare e a scrivere testi di teologia, come il *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (*Sulla compatibilità della prescienza, della predestinazione e della grazia di Dio con il libero arbitrio*). Anselmo lavorò per innalzare il livello spirituale del regno e, in particolare, delle regioni dell'Irlanda e della Scozia; fu inoltre coinvolto in una disputa circa il primato dell'arcidiocesi di Canterbury su quella di York, disputa che non sarebbe stata superata (con la riaffermazione della supremazia di Canterbury) se non dopo la sua morte.[11]

Anselmo morì il 21 aprile 1109, mercoledì santo, e venne sepolto nella cattedrale di Canterbury. Le sue spoglie vennero però esumate durante i disordini a sfondo religioso che ebbero luogo durante il regno di Enrico VIII d'Inghilterra e se ne persero le tracce.[11]

Il processo di canonizzazione di Anselmo fu avviato da Tommaso Becket (uno di coloro che ne continuarono l'opera volta a garantire l'indipendenza della Chiesa inglese dal potere politico) e venne portato a termine da papa Alessandro III nel 1163. Anselmo fu dichiarato dottore della Chiesa da papa Clemente XI il 3 febbraio 1720[50].

La tomba di Anselmo all'interno della cattedrale di Canterbury

Pensiero

Oltre ad aver svolto un importante ruolo politico nella disputa sulle investiture in Inghilterra, Anselmo d'Aosta fu anche un pensatore di grande spessore nell'ambito della filosofia cristiana medievale, considerato uno dei principali esponenti della riflessione di area europea[3], il principale filosofo dell'XI secolo[8][51] e il primo grande pensatore del Medioevo dopo Giovanni Scoto Eriugena[4].

Influenze

Il lavoro di Anselmo è caratterizzato da una grande originalità e sono rari, nella sua opera, i riferimenti a pensatori del passato: ciò rende difficile identificare le influenze che hanno contribuito a dar forma al suo pensiero[15]. Posto che la fonte principale della riflessione di Anselmo è l'autorità della Bibbia, è tuttavia ugualmente possibile riconoscere nel neoplatonismo cristiano di Agostino d'Ippona un importante punto di riferimento; l'importanza dell'influenza di pensatori come Giovanni Scoto Eriugena e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, un tempo considerata significativa, è oggi giudicata tutto sommato trascurabile, mentre si tende a evidenziare l'importanza rivestita da Aristotele e dal suo traduttore e commentatore Severino Boezio nel determinare certi aspetti dialettici della filosofia di Anselmo, oltre che, tra le altre cose, la sua concezione del

male come privo di positività ontologica e la teoria dei futuri contingenti che garantiscono la compatibilità della prescienza di Dio con la libertà umana[52]. L'influenza del maestro Lanfranco probabilmente non fu, se non forse per l'interesse alla dialettica, determinante[15].

Rapporto tra ragione e fede

Nella riflessione di Anselmo, che pure ha un carattere prevalentemente teologico, la ragione svolge un ruolo di fondamentale importanza: nella concezione anselmiana del rapporto che, per un buon filosofo cristiano, dovrebbe sussistere tra la ragione e la fede (cioè, sostanzialmente, tra la filosofia e la teologia) la dimensione della ricerca razionale ha infatti un posto molto rilevante[3].

Anselmo riteneva che il presupposto di ogni sapere dovesse essere necessariamente la fede nella rivelazione delle sacre scritture, e che, quindi, si dovesse *credere per comprendere* piuttosto che *comprendere per credere* ("credo ut intelligam")[53]; in altre parole sosteneva, ispirandosi alle parole del Libro di Isaia (cap. 7, 9) «se non hai fede, non capirai» ("nisi credideritis, non intelligetis")[54], che il fondamento di ogni conoscenza dovesse provenire dalla fede, e che solo su di essa potesse innestarsi il lavoro della ragione, volto all'approfondimento e alla comprensione dei dogmi[53].

Anselmo tuttavia riponeva grande fiducia nella capacità della ragione di portare avanti con successo questo suo ruolo di chiarificazione e comprensione dei dati di fede: come disse il medievista francese Étienne Gilson, egli giudicava «presunzione non mettere per prima cosa la fede, [...] negligenza non fare successivamente appello alla ragione»[53]. Dunque, benché fosse per lui impensabile sottomettere o subordinare i misteri della fede alla dialettica, cioè alla logica, Anselmo riteneva che fondandosi saldamente sulla rivelazione fosse possibile usare la ragione per approfondire la comprensione di tali misteri o, anche, per dimostrare inconfutabilmente la necessità di accettarli come tali[55]. In effetti per lui esistevano dogmi non suscettibili di esatta comprensione razionale, come ad esempio quello della Trinità, ma riteneva che fosse ugualmente possibile raggiungere, tramite ragionamenti per analogia, una parziale comprensione di tali dogmi e che, inoltre, fosse possibile provare razionalmente la necessità di abbracciarli[56]. Una significativa espressione anselmiana, che può essere considerata il suo motto filosofico, è «la fede in cerca della comprensione»[8]. Con ciò Anselmo intendeva riaffermare la priorità della fede e, parallelamente, l'opportunità di tentare di rischiarare i contenuti della rivelazione per mezzo della riflessione razionale, senza che la ragione prendesse il posto della fede e senza che la fede soffocasse la ragione[8].

Nella concezione anselmiana della fede aveva molta importanza la dimensione affettiva (cioè legata all'ambito della volontà): l'amore di Dio che alimenta la fede è in gran parte assimilabile a un amore per la conoscenza di Dio stesso, e dunque viene attribuita una notevole importanza alla ragione, in quanto veicolo di questa ricerca di conoscenza[8]. Alcuni commentatori evidenziano come nella riflessione di Anselmo gli elementi esistenziali e legati all'ambito morale siano strettamente interconnessi con quelli teoretici e legati all'ambito della ricerca razionale[57].

Esistenza di Dio e attributi divini dimostrati *a posteriori*: il *Monologion*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Monologion****.*

Benché concepisse la fede come fondamento di ogni conoscenza, Anselmo riteneva che un argomento razionale potesse convincere anche un non credente.[8] Nel suo primo scritto filosofico importante, il *Monologion*, Anselmo si pone dalla prospettiva di chi ignori la rivelazione cristiana o non vi creda e,

adottando tale prospettiva, intende dimostrare l'esistenza di Dio e dedurre alcuni dei suoi attributi per mezzo di procedimenti razionali *a posteriori* (cioè basati su evidenze tratte dal mondo sensibile e sviluppate con procedimenti razionali).[3][53]

La dimostrazione dell'esistenza di Dio proposta da Anselmo nel *Monologion* è di ascendenza platonica,[58] ed è ispirata almeno in parte al neoplatonismo di Agostino d'Ippona.[59] Il fondamentale presupposto di tale prova infatti, a parte la constatazione che le cose del mondo sono caratterizzate da gradi diversi di perfezione, è la convinzione che se le cose sono più o meno perfette (o comunque presentano una certa caratteristica positiva con grado maggiore o minore di intensità), ciò dipende dal fatto che tali cose partecipano in maniera più o meno diretta di un ente assolutamente perfetto (o che comunque possiede quella certa caratteristica positiva al massimo grado).[59]

Tale idea viene sviluppata, per esempio, a proposito del bene: dal momento che possiamo constatare che esistono nella realtà molti *beni*, diversi tra loro e buoni in grado maggiore o minore, dobbiamo secondo Anselmo dedurne con certezza che essi sono buoni in virtù di un solo principio del bene assoluto, cioè a causa della loro partecipazione in diverso modo e in diverso grado di un unico sommo bene; tale bene è buono in sé e per sé, mentre ogni altra cosa è buona riferendola a quel bene che si colloca a un livello gerarchicamente superiore a ogni altro bene.[58]

Iniziale miniata da un manoscritto del *Monologion* risalente al XII secolo

Dopodiché, avendo dimostrato che deve esistere un ente che corrisponde al sommo bene, Anselmo applica il medesimo procedimento ad attributi come la perfezione e la stessa esistenza, così da provare che deve esistere qualcosa caratterizzato da assoluta perfezione e assoluta pienezza d'essere (e dal quale tutte le creature finite ricavano la loro misura di perfezione e di esistenza).[58]

Secondo Anselmo, tanto l'ente sommamente buono, quanto quello caratterizzato dal sommo grado di esistenza, quanto quello sommamente perfetto, coincidono con il Dio della rivelazione cristiana, la cui esistenza è quindi provata a partire da dati di esperienza come la gradazione del bene e della perfezione, e come il processo di causazione degli enti da un essere primo.[60]

La seconda parte, quantitativamente preponderante, del *Monologion* è dedicata all'analisi degli attributi, cioè delle caratteristiche, di Dio.[61] Alcuni di questi attributi divini (come la bontà, la perfezione e il ruolo di causa incausata di tutti gli esseri finiti) sono conseguenze immediate dell'argomento appena esposto. Tuttavia Anselmo intende spingersi oltre nella definizione degli attributi di Dio, e sostiene che la perfezione divina implica, per esempio, anche le caratteristiche di eternità e intelligenza.[58]

Alla luce del carattere creativo di Dio, dal quale dipende tutto l'esistente, Anselmo propone poi una rielaborazione della dottrina del *Logos* (Verbo),[15] tradizionalmente inteso come corrispondente alla seconda persona della Trinità (il Figlio) e come intermediario tra Dio e il Mondo, così come nella filosofia neoplatonica era intermediario tra l'Uno e il Mondo.[62] Anselmo giunge alla conclusione che ogni ente creato dal nulla esisteva, prima di essere creato, nella mente di Dio.[15] Pertanto Anselmo sostiene che nella mente di Dio esistono i modelli ideali su cui sono costruiti tutti gli enti finiti che risultano dalla creazione, e che la creazione consiste nell'atto con cui Dio pronuncia fra sé e sé il Verbo che è fondamento di tutte le creature.[58]

Anselmo, discutendo dell'analogia che sussiste tra il Verbo divino e il pensiero (o *Logos*) umano, sostiene che gli uomini conoscono le cose per mezzo di immagini delle cose stesse, e che tali immagini sono tanto più veritiere quanto più aderiscono alla cosa; simmetricamente, in Dio esiste il Verbo, che costituisce l'essenza delle cose, e le cose sono modellate su di esso.[15] La terza persona della Trinità, lo Spirito Santo, viene identificata con la facoltà umana dell'amore. In Dio, afferma Anselmo, sussistono tre distinte persone che formano una sola essenza e una sola divinità;[15] questo può essere reso più comprensibile alla ragione per mezzo di un'analogia di origine agostiniana: come l'anima umana, pur essendo assolutamente unitaria, si compone di tre facoltà (memoria, intelligenza e volontà), così Dio, pur essendo assolutamente unitario, si compone di tre persone (Padre, Figlio e Spirito Santo).[63]

L'autore analizza poi altri modi per descrivere la sostanza divina, e propone di considerarla come ciò che c'è di più grande, di sommo, cioè maggiore di tutte le creature; o, ancora, come ciò che presenta tutte e sole le caratteristiche che è meglio avere piuttosto che non avere.[15] Con ciò, Dio comunque possiede tali caratteristiche in virtù di sé stesso, e non di altri principi; inoltre la molteplicità di tali caratteristiche non significa che Dio sia composito, dal momento che nell'essenza divina ogni attributo coincide con tutti gli altri e con la stessa essenza divina in una suprema unità e semplicità.[15]

Esistenza di Dio e attributi divini dimostrati *a priori*: il *Proslogion*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Proslogion*** *e* ***Argomento ontologico***.

(**la**)

«Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.»

(**IT**)

«O Signore, tu non solo sei ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, ma sei più grande di tutto quanto si possa pensare; poiché infatti è lecito pensare che esista qualcosa di simile. Se tu non fossi tale, si potrebbe pensare qualcosa più grande di te, ma questo è impossibile.»

(Anselmo, *Proslogion seu alloquium de Dei existentia*, 15, 235C)

Statua di Anselmo ad Aosta, in via Xavier de Maistre. Sullo sfondo, i campanili della cattedrale di Aosta; a destra s'intravede il seminario maggiore.

Anselmo rimase parzialmente insoddisfatto della dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'indagine sulle sue caratteristiche per come esse erano state condotte nel *Monologion*: egli aspirava infatti a costruire un argomento più semplice e interamente autosufficiente in grado di portare alle stesse conclusioni. Un simile argomento, ricercato affannosamente e infine trovato[64], venne esposto nel *Proslogion* (il cui titolo, originariamente, era stato *Fides quaerens intellectum*, cioè «La fede in cerca della comprensione»)[65][66].

L'argomento del *Proslogion* (noto anche, secondo una denominazione attribuitagli da Immanuel Kant, come argomento ontologico)[8] è del tipo *a priori*: è cioè basato su una definizione di Dio ricavata dalla fede e sviluppata secondo un procedimento razionale che aspira a essere valido in sé, anteriormente a ogni dato di esperienza[66].

Schema logico dell'argomento ontologico

- Chi nega l'esistenza di Dio (come lo stolto del Salmo: «che disse in cuor suo: Dio non esiste»)
- deve avere il concetto di Dio
- non si può infatti negare la realtà di qualcosa che non si pensa neppure, per negarla devo pensarla
- avere il concetto di Dio significa: pensare un essere *di cui non si può pensare nulla di maggiore* (*"aliquid quo nihil maius cogitari possit"*)
- ma poiché «si potrebbe pensare un ente che, oltre agli attributi riconosciuti proprî di Dio, possedesse anche quello dell'esistenza, e quindi fosse maggiore di lui.»[67] questa, allora, sarebbe un'idea maggiore di quella di Dio
- quindi, *ciò di cui non possiamo pensare nulla di maggiore*, essendo il maggiore di tutti gli enti, non può non avere la caratteristica dell'esistenza: esistere senza dubbio sia nell'intelletto sia nella realtà (*"existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re"*)[68]

L'argomentazione di Anselmo prende dunque le mosse dalla definizione di Dio come «ciò di cui non può essere pensato niente di maggiore». Egli sostiene che chiunque, incluso lo «stolto» che, secondo i *Salmi* (14, 1 e 53, 1) «disse in cuor suo: Dio non esiste»[65], comprende tale definizione, anche se non comprende che l'oggetto di tale definizione esiste; comunque, nel comprenderla, si forma mentalmente il concetto di un ente sommamente grande, del quale sia impossibile pensare qualcosa di maggiore.

Ora, sostiene Anselmo, il concetto di «ciò di cui non può essere pensato niente di maggiore» esiste nella mente dello «stolto» (o di chiunque altro) come nella mente del pittore esiste l'immagine di qualcosa che egli è in procinto di disegnare, ma che ancora non esiste al di fuori del suo pensiero.

Tuttavia, qualcosa che esiste solamente nella mente di qualcuno non è tanto grande quanto qualcosa che esiste anche nella realtà esterna, nel mondo effettivo delle cose: pertanto ciò di cui non può essere pensato nulla di maggiore non sarebbe tale se non fosse dotato di un'esistenza effettiva anche fuori dalla mente di chi si forma quel concetto. Il che conduce alla conclusione per cui esiste necessariamente qualcosa di cui non può essere pensato niente di maggiore[65][66], e che non può essere pensato se non come esistente[15]. Si tratta in fondo di una dimostrazione per assurdo[69], basata in gran parte sull'approccio apofatico della teologia negativa[70], in base al quale è doveroso per la mente umana riconoscere l'esistenza di Dio come suo limite[71].

(**LA**)	(**IT**)
«Sic ergo vere es, Domine, Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem.»	«Dunque esisti in modo così vero, o Signore, mio Dio, che non si può neppure pensare che non esisti. E giustamente. Se infatti una mente potesse pensare qualcosa migliore di te, la creatura si eleverebbe sopra il Creatore.»

(Anselmo, *Proslogion seu alloquium de Dei existentia*, 3, 228B-228C)

Come il *Monologion*, il *Proslogion* contiene numerosi capitoli nei quali l'autore indaga gli attributi di Dio: partendo dalla definizione della divinità come ciò di cui non può essere pensato il maggiore, Anselmo conclude che Dio deve essere necessariamente l'essere supremo, e quindi supremamente buono, giusto e felice[72]. Sempre in relazione al *Monologion*, risulta ora tanto più giustificata l'idea che Dio debba essere caratterizzato da tutte le peculiarità che è preferibile avere piuttosto che non avere.[72]

In effetti risulta che un Dio come questo, che (in accordo anche con gli insegnamenti della Bibbia) è necessariamente onnipotente, deve essere impossibilitato a fare il male perché è anche assolutamente benevolo; questo non è però contraddittorio dal momento che, per Anselmo, la capacità di fare il male non è in realtà una vera potenza, quanto piuttosto un'impotenza (il che è coerente con la sua interpretazione del male come privazione, cioè come pura negazione dell'essere e del bene, non dotata di un'autonoma positività ontologica). Non deve quindi stupire, secondo lui, che Dio non possa fare il male o contraddirsi[72].

Nei capitoli conclusivi del testo, Anselmo ribadisce e approfondisce l'analisi degli attributi divini iniziata nel *Monologion*, aggiungendo inoltre un accenno all'identità di esistenza ed essenza in Dio il quale prefigurava, anche se da lontano, i risultati che avrebbe raggiunto più tardi Tommaso d'Aquino[73].

Le critiche di Gaunilone all'argomento ontologico e la risposta di Anselmo

(**LA**)	(**IT**)
«Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude mei opusculi. Cum enim ea, quae tibi digna susceptione videntur, tanta laude extulisti, satis apparet, quia, quae tibi infirma visa sunt, benevolentia, non malevolentia reprehendisti.»	«Ringrazio della tua benevolenza, sia per le critiche sia per le lodi del mio opuscolo.[74] Poiché infatti hai tanto lodato quelle parti che ti sembravano degne d'essere accettate, risulta chiaro che hai censurato per benevolenza, non per malevolenza, quelle che ti sono apparse deboli.»

(Anselmo, *Sancti Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, 10, 260B)

Schema logico delle obiezioni di Gaunilone e la risposta di Anselmo

nel suo *Libro a difesa dello sciocco* il monaco Gaunilone obietta:

- in realtà l'ateo ha in mente solo la *parola* Dio non l'idea di Dio di cui è impossibile per la sua infinitudine avere una conoscenza sostanziale:
- ma anche ammesso di avere un'idea perfetta questo non significa che poi vi debba necessariamente corrisponderne l'esistenza: se così fosse basterebbe pensare alle mitiche perfette Isole Fortunate perché poi queste esistessero nella realtà.
  - S. Anselmo controbatte che il suo argomento vale solo per quella realtà perfettissima che è Dio, in grado cioè non solo di riempire, ma di trascendere il pensiero stesso che lo ospita. Dio infatti non è soltanto «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» (*id quo maius cogitari nequit*), ma è anche «più grande di quel che si possa pensare» (*quod maior sit quam cogitari*):[75] l'ammissione dei propri limiti costringe l'intelletto umano a riconoscere una realtà ontologica che lo sovrasta.[76]

Per spiegare come sia possibile che lo «stolto» neghi l'esistenza di Dio, nel *Proslogion* Anselmo afferma che chiunque dica «Dio non esiste» in realtà proferisce suoni completamente vuoti, parole di cui non comprende il senso, fermandosi ai segni senza cogliere i significati[77]. Gaunilone, un monaco benedettino contemporaneo di Anselmo, usò un argomento simile a questo per attaccare la prova *a priori* del *Proslogion*[78] in un testo intitolato *Liber pro insipiente* (*Libro a difesa dello stolto*); a Gaunilone Anselmo rispose nel *Liber apologeticus adversus respondentem pro insipientem* (*Libro apologetico contro la risposta in difesa dello stolto*) e da allora, per volontà dello stesso Anselmo, il *Proslogion* venne sempre riprodotto con il corredo di questa doppia appendice[79].

L'argomentazione del *Liber pro insipiente*, articolata su diversi punti e accompagnata da alcuni esempi, si può sintetizzare nell'osservazione di Gaunilone secondo cui il fatto di avere nell'intelletto un concetto come quello di «ciò di cui non può essere pensato il maggiore», e di pensarlo come esistente, è profondamente diverso dal fatto che ciò di cui non può essere pensato il maggiore effettivamente esista: egli cioè sostiene che non si può passare direttamente dal piano del pensiero al piano dell'esistenza[80]. Aggiunge inoltre che quello di «ciò di cui non può essere pensato il maggiore» è un concetto inaccessibile a un intelletto umano, sostanzialmente superiore alle sue forze: chi ascolta e comprende tale concetto, afferma Gaunilone, non lo comprende in realtà più di quanto secondo Anselmo lo «stolto» comprende l'espressione «Dio non esiste»[78]; quindi pensare Dio come ciò di cui non può essere pensato il maggiore è possibile solamente *a posteriori*, e cioè questa concezione di Dio (di per sé giudicata legittima) deve essere sviluppata a partire da argomenti simili, per esempio, a quelli platonizzanti del *Monologion*[80].

Nella sua risposta alle obiezioni di Gaunilone (il quale peraltro loda il *Monologion* e tutte le parti del *Proslogion* diverse dall'argomento ontologico) Anselmo si stupisce di ricevere critiche da qualcuno che non è certo uno stolto ma un cattolico. Rispondendo quindi «al cattolico», Anselmo ravvisa nelle parole di Gaunilone una certa confusione tra «ciò di cui non può essere pensato il maggiore», limite innegabile del pensiero, e «la cosa più grande di tutte», che essendo un concetto impreciso può ancora essere negato senza cadere in contraddizione. Nella parte principale della sua replica alla replica Anselmo aggiunge che «ciò di cui non può essere pensato il maggiore» non è un concetto incomprensibile per l'intelletto umano,[81] a meno di fingere di non capire il concetto stesso che si vuole negare, «perché se anche ci fosse qualcuno abbastanza sciocco da dire che *ciò di cui non si può pensare il maggiore* non è niente, non sarà così impudente da dire di non riuscire a capire o pensare quel che sta dicendo. O se invece si trovasse qualcuno di questo genere, non solo il discorso è da respingere (*respuendus*), ma lui stesso da coprire di sputi (*conspuendus*)»[82]. L'esperienza delle cose del mondo, del resto, rende evidente che gli enti posseggono le diverse perfezioni in diversi gradi e che, dunque, è possibile stabilire una gerarchia di grandezza in cui di ogni cosa è possibile pensare qualcosa di maggiore finché si giunge a qualcosa di cui, appunto, non si può pensare niente di maggiore[83]. È stato fatto notare che con questa operazione, però, Anselmo dà parzialmente ragione a Gaunilone e riconduce la prova *a priori* del *Proslogion* alla prova *a posteriori* del *Monologion*, ammettendo che il concetto di «ciò di cui non può essere pensato il maggiore» si origina dall'esperienza[84][85]. In tal modo l'autosufficienza della prova del *Proslogion* può risultare compromessa, ma viene stabilita tra esso e il *Monologion* una continuità che fa delle due opere altrettanti momenti di un unico argomento per l'esistenza di Dio, in cui tale esistenza viene dimostrata inizialmente a partire da osservazioni empiriche, assicurando nel contempo la legittimità della definizione di Dio come «ciò di cui non può essere pensato il maggiore», e quindi viene dimostrato che a partire da tale definizione risulta che Dio non è concepibile se non come dotato dell'esistenza[72][84].

Anselmo dialettico: il *De grammatico* e gli altri scritti logici

L'aspetto del pensiero di Anselmo legato alla logica (la quale nel Medioevo era indicata indifferentemente come dialettica o anche come grammatica, in una prospettiva paragonabile a quella della moderna filosofia del linguaggio) ha un'importanza non trascurabile, anche se tale importanza è stata rivalutata solo dalla critica della seconda metà del XX secolo[84].

Anselmo considerava la logica uno strumento utile per il teologo: già nel *Monologion* il suo approccio si era caratterizzato per l'attenta disamina delle possibili ambiguità legate a espressioni come «[esistenza] per sé» e «[creazione dal] nulla», e anche nel *Proslogion* Anselmo aveva compiuto operazioni simili; ora, nel *De grammatico*, egli analizza nello specifico il problema della paronimia, ossia dello scambio di due parole dal

suono simile ma prive di attinenza nel significato: si trattava di capire se la parola "grammatico" (così come tutti gli altri «denominativi», cioè quelle parole che derivano da una radice da cui differiscono solo per la desinenza, in questo caso "grammatica"), corrispondano a sostanze o qualità[86].

Anselmo ritratto in una vetrata inglese

In effetti, sostiene Anselmo, pare ugualmente possibile sostenere che "grammatico" sia sostanza (essenza) o che sia qualità (accidente):[87] nel primo caso perché "grammatico" indica un uomo, e a ogni uomo corrisponde una sostanza; nel secondo perché "grammatico" indica una particolare caratteristica dell'uomo in questione. Anselmo afferma però che non ci troviamo di fronte a una contraddizione, dal momento che i due modi di intendere la parola si riferiscono a due punti di vista ben diversi: è infatti necessario, prosegue, distinguere la *significatio* di un termine, cioè il piano del suo significato, dalla sua *appellatio*, cioè il piano del suo riferimento. Pertanto "grammatico" è una significazione della grammatica, ma il suo riferimento è all'uomo[88]. Inoltre, aggiunge Anselmo, *per se* (cioè in modo diretto, cioè sul piano della significazione) la parola "grammatico" significa una qualità, ma può anche fare riferimento *per aliud* (cioè in modo indiretto, cioè sul piano del riferimento) a una sostanza[15][88]. Alcuni commentatori hanno rilevato che, con questo, Anselmo prefigurava la teoria della *suppositio* che sarebbe stata approfondita dai dialettici del XIII secolo e successivi[88].

In altre opere di carattere logico, abbozzate da Anselmo ma mai stese in forma compiuta, egli analizzava altre possibili ambiguità linguistiche legate all'uso di certe parole in filosofia e teologia: considerò con particolare attenzione i concetti e i termini *necessitas* ("necessità"), *potestas* ("potenza", "capacità"), *voluntas* ("volontà"), *facere* ("fare", ma anche "far fare", "patire") e *aliquid* ("qualcosa")[89].

Il problema del male, dell'onnipotenza divina e del libero arbitrio nella trilogia sulla libertà

Nella cosiddetta «trilogia della libertà», composta dai dialoghi *De veritate*, *De libertate arbitrii* e *De casu diaboli*, Anselmo analizza le questioni etiche legate alla rettitudine[19] da un punto di vista teologico-dogmatico (analogo a quello che avrebbe adottato anche nelle opere successive) piuttosto che strettamente filosofico (come era stato invece quello adottato nei testi precedenti)[90].

La scelta della forma dialogica, debitrice in qualche misura della tradizione platonica ma non priva di una sua originalità d'interpretazione, era dovuta all'esigenza di rendere più vivace la discussione dei problemi teologici e al vantaggio di poter risolvere dialetticamente le difficoltà che via via si presentavano; essa inoltre corrispondeva al modo in cui Anselmo teneva le sue lezioni, le quali consistevano sostanzialmente in conversazioni tra gruppi ristretti di discenti legati da rapporti reciproci di confidenza che facilitavano il confronto di idee[91].

Il *De veritate*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De veritate (Anselmo d'Aosta)***.

Il *De veritate* (primo in ordine logico, anche se non è chiaro in che ordine cronologico furono composte le tre opere) analizza in particolare il rapporto sussistente tra la virtù morale, la verità e la giustizia.[19]

Anselmo propone una teoria della verità in cui sono compresenti una matrice platonica (per cui la verità delle cose e delle affermazioni particolari risiede nella loro partecipazione alla verità in sé) e la tesi della verità come corrispondenza tra discorso e realtà (per cui la verità sta nell'aderenza delle asserzioni allo stato delle cose); la nozione di verità per come la intende Anselmo, quindi, è particolarmente ampia proprio perché per l'appunto essa è ricondotta sia alla corrispondenza di linguaggio e realtà sia all'aderenza di un'azione al suo fine teleologicamente proprio (che nel caso del linguaggio è esattamente quello di significare la realtà);[8] traducendosi in un più ampio concetto di rettitudine, la verità può quindi essere propria anche della volontà (la volontà vera è volontà retta) e delle azioni (le azioni vere sono azioni buone), oltre che dei sensi, delle essenze stesse delle cose eccetera.[8][15]

Tuttavia, aggiunge Anselmo, dal momento che tutte le cose veridiche devono trarre la loro verità da una verità suprema che, evidentemente, viene identificata con Dio, e dal momento che Dio è ugualmente fonte di tutta la verità e di tutto l'essere, tutto ciò che esiste deve esistere veridicamente e, quindi, rettamente; è qui che, data l'esperienza comune a tutti dell'esistenza del male, la questione acquisisce la sua importanza sul piano etico, dal momento che sorge per l'appunto il problema del male.[15]

La questione di come sia possibile che qualcosa di male accada a causa di (o nonostante) un Dio buono è risolta nel *De Veritate* osservando che, se i due termini opposti vengono considerati sotto rispetti diversi, l'apparente contraddizione tra l'esistenza del male e la bontà di Dio non è realmente problematica: Dio può *permettere* che il male esista senza *causare* il male, e d'altro canto quello che risulta malvagio in una prospettiva umana non è necessariamente malvagio in senso proprio. Anselmo sostiene che, come è possibile che un uomo riceva a buon diritto delle percosse benché per un certo altro uomo sia illegittimo somministrargliele, così è in generale possibile che essere l'oggetto passivo di un'azione sia male mentre esserne il soggetto attivo sia bene o viceversa; e, quindi, il problema di conciliare l'esperienza del male con un Dio onnipotente e buono si risolve se si considera che Dio e il male vengono considerati da due differenti punti di vista.[15]

In conclusione, Anselmo chiama verità quel particolare tipo di rettitudine che è percettibile solo alla mente; benché infatti in generale i concetti di verità, giustizia e rettitudine siano interscambiabili la verità ha un carattere proprio di retta intellezione, mentre la giustizia è legata più strettamente alla rettitudine della volontà.[15]

La rettitudine della volontà è poi direttamente collegata con l'aderenza del volere dell'uomo a quello di Dio, e la verità stessa ha la sua unità garantita dalla sua relazione con la verità suprema e assoluta di Dio: l'apparenza di molte verità particolari separate e indipendenti non toglie che ciascuna di esse sia vera unitamente a tutte le altre nella partecipazione a Dio.[15]

Il *De libertate arbitrii*

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***De libertate arbitrii****.*

Il *De libertate arbitrii* è il testo della trilogia dedicato specificamente alla libertà della volontà dell'uomo in relazione alla sua facoltà di compiere il bene o di peccare e, in generale, al problema della grazia e del male.[92]

Fin dalle prime pagine dell'opera Anselmo rifiuta la definizione della libertà come la possibilità di scegliere senza condizionamenti se peccare o non peccare:[93] se, infatti, la facoltà di peccare rientrasse in tale definizione, la libertà vedrebbe irrimediabilmente compromesso il suo valore positivo (se, cioè, fosse la

libertà a rendere possibile il peccato, essa non sarebbe più un carattere buono); e ne risulterebbe inoltre la conclusione assurda che Dio, non potendo fare il male (cioè non potendo peccare), non sarebbe libero.[72][92]

Anselmo sostiene al contrario che il peccato è dovuto non tanto alla libertà in sé quanto a una degenerazione della libertà; e aggiunge, alla luce di queste considerazioni, che la più opportuna definizione di libertà sarebbe quella per cui essa è «potere di conservare la rettitudine della volontà per amore della rettitudine stessa».[94] La libertà è dunque sostanzialmente la facoltà che ci consente non di perseguire ciò che vogliamo senza condizionamenti, ma di adeguare la nostra volontà a ciò che è giusto che noi vogliamo[95] (a ciò che, in altre parole, sarebbe nostro dovere volere).[94] La libertà dunque è tanto più libera (tanto più corrispondente all'ideale di libertà) quanto più è retta.[96] Questo comunque non toglie che la volontà possa cedere a una tentazione: in questo caso essa si rivolgerà al peccato anziché alla grazia e lo farà non per costrizione da parte dei condizionamenti esterni, ma in modo autonomo;[96] tuttavia, stante la definizione che si è data sopra, questo non sarà un esempio di libertà ma un esempio di corruzione della libertà.

Infine Anselmo spiega che, in ogni caso, il modo in cui la libertà della volontà ci consente di volere ciò che è giusto che noi vogliamo (e di volerlo unicamente in virtù del fatto che è giusto che lo vogliamo) è legato strettamente all'intervento divino: in seguito alla caduta, infatti, all'uomo è preclusa la possibilità di agire bene in modo disinteressato con le sue sole forze (e, più in generale, un peccatore è incapace di risollevarsi senza aiuto)[97] ed è dunque solo con l'intercessione della grazia di Dio che la libertà si può esplicare al massimo delle sue potenzialità e può realmente condurre l'uomo verso Dio.[95] In conclusione l'autore propone una distinzione tra la libertà increata e interamente autonoma che è propria di Dio e la libertà creata che gli angeli e gli uomini *ricevono* da Dio; e ribadisce che la libertà pur imperfetta dell'uomo, aiutata dalla grazia, può e dovrebbe elevarsi a Dio.[98]

Il *De casu diaboli*

Lo stesso argomento in dettaglio: ***De casu diaboli****.*

Il *De casu diaboli* tratta dei problemi legati alla rettitudine e alla libertà con particolare riferimento, come da titolo, alla caduta del diavolo[19] – cioè al momento della narrazione biblica in cui l'angelo Lucifero, avendo ricevuto da Dio una certa misura di esistenza (e dunque di bontà) e una volontà libera (cioè quella facoltà che gli avrebbe consentito di raggiungere la sua piena realizzazione adeguando la sua volontà a quella di Dio) scelse di non perseverare nel conservare la sua volontà aderente a quella divina, lasciò che la sua libertà si corrompesse e abbandonò quindi la rettitudine per tentare di assomigliare a Dio più di quanto fosse suo diritto.[99]

Anselmo dunque prende tale esempio come questione paradigmatica per un'analisi dell'origine e della natura del male.[100][101] La sua ricerca prende le mosse ancora una volta da un'attenta analisi logico-linguistica, volta in questo caso a chiarire il significato del termine *nihil* ("nulla"): afferma Anselmo che tale termine non indica, per il semplice fatto di esistere, una realtà positiva, e che anzi esso significa per negazione (sottraendo una proprietà e non aggiungendola). Il nulla dunque è un ente puramente razionale, perché "nulla" indica non tanto una realtà quanto la negazione di una realtà; ciò avviene, secondo un esempio riportato da Anselmo stesso, analogamente al modo un cui si dice di qualcuno che è cieco anche se la cecità non è tanto una facoltà quanto la negazione della facoltà della vista.[101]

Anselmo fa così propria la concezione, già espressa da un Agostino che l'aveva a sua volta mutuata dal neoplatonismo di Ambrogio,[102] del male come privazione, ovvero nega la positività ontologica del male stesso: come bisogna parlare del nulla come negazione dell'esistente e della cecità come negazione della vista, bisogna parlare del male come mancanza di bene.[103] Dunque Lucifero, cui Dio aveva dato la facoltà di scegliere se perseguire la giustizia (adeguandosi alla volontà divina) o se perseguire la felicità (ribellandosi e tentando di sostituirsi a Dio) abbandonò la rettitudine e compì un moto di allontanamento da Dio; compì cioè un'ingiustizia che, però, non era nient'altro che una negazione della giustizia.[103]

Prendendo le mosse dall'esempio del diavolo, Anselmo dunque sviluppa la sua riflessione relativamente all'uomo: l'essere umano è creato da Dio ed è dotato da Dio stesso di una volontà libera, la cui piena realizzazione si ha nella conservazione della rettitudine – cioè nell'adesione alla legge che Dio, con un atto di grazia, dona all'uomo.[104] Tuttavia al momento del peccato originale anche l'uomo, come già il diavolo, corrompe la sua libertà; e non gli è possibile tornare ad agire rettamente se non grazie a un nuovo dono di grazia da parte di Dio.[105] Come Anselmo avrebbe approfondito nel *De concordia* la volontà, che essendo libera ha facoltà (in potenza) di perseguire la rettitudine, non può di fatto (in atto) perseguire tale rettitudine se non in virtù del fatto di essere retta, e dunque il ruolo della grazia concessa da Dio è fondante.[105]

La necessità di un Dio-uomo redentore: il *Cur Deus homo*

Un capolettera decorato da un manoscritto del *Cur Deus homo* del XII secolo

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Cur Deus homo***.

Nel dialogo in due libri *Cur Deus homo* Anselmo spiega come, malgrado l'impossibilità dell'uomo di riparare al peccato di Adamo ed Eva contro Dio, Dio stesso si è riconciliato con l'umanità facendosi uomo.[106] Il testo contiene anche, come è reso inevitabile dal suo soggetto, un'apologia del dogma cristiano dell'incarnazione di Dio (che, per l'appunto, si è fatto uomo in Gesù) contro le critiche di ebrei e musulmani; tuttavia non è questo il suo tema principale, e in effetti il *Cur Deus homo* è un testo di ampio respiro che di fatto conclude, insieme al successivo *De concordia*, l'esposizione della visione teologica di Anselmo.[107]

Il testo si apre con una chiarificazione metodologica, in cui Anselmo ribadisce la sua posizione sul rapporto tra ragione e fede: come già si era riscontrato nel *Monologion*, e in accordo con la consueta dinamica dell'*intellectus fidei* (comprensione della fede), egli tratta sempre la fede come il necessario punto di partenza di ogni riflessione teologica ma giudica «negligenza» astenersi poi dal portare a compimento razionalmente tale riflessione.[108]

Dopodiché, Anselmo procede a spiegare il carattere necessario della volontà divina: Dio, sostiene l'autore, è dotato di una volontà spontanea e autonoma (non è cioè soggetto né a costrizioni né a impedimenti) ma tale volontà è talmente rigida nella sua assoluta immutabilità da far sì che essa possa essere considerata necessaria; si può dire, ad esempio, che è necessario che Dio non menta perché la volontà di Dio, tesa per sua stessa natura verso la verità (e da cui anzi la verità stessa trae la sua natura) è invariabile e incorruttibile nella sua costanza, e non può in alcun modo rivolgersi verso la menzogna.[109] Si è già visto che questa non può secondo Anselmo essere considerata una limitazione della potenza divina.

È proprio per via della necessità e assoluta immodificabilità del piano che Dio aveva predisposto per l'uomo all'inizio del tempo che, in seguito alla perdita dell'immortalità dovuta alla caduta di Adamo ed Eva, si è reso necessario un intervento di Dio per redimere l'uomo dal peccato originale e ripristinare tale immortalità (sotto forma della possibilità di vivere in eterno nell'altra vita).[110]

Dopodiché, risulta necessario che la remissione da parte di Dio dei peccati dell'uomo passi attraverso un'effettiva espiazione: se infatti Dio si riconciliasse con l'uomo con un atto di pura misericordia, senza che il peccato ricevesse una giusta e proporzionata punizione, il disordine generato dal peccato non verrebbe ricondotto all'ordine e, in generale, la legalità dell'universo morale umano e divino risulterebbe compromessa.[111] Bisogna dunque che l'uomo restituisca a Dio l'onore che peccando gli ha negato – anche se resta inteso che le azioni dell'uomo non aggiungono né tolgono nulla a Dio, dato che è impossibile privare dell'onore un Dio che coincide con lo stesso onore e con tutte le altre qualità positive: restituire a Dio l'onore che gli è dovuto significa semplicemente ripristinare la sottomissione, venuta meno con il peccato originale, della volontà umana a quella divina.[111] Tuttavia l'uomo, che anche prima della caduta in quanto creatura era incapace di compiere il bene se non in virtù della partecipazione al bene supremo di Dio, non può espiare la sua colpa da solo: gli è impossibile rendere a Dio la giusta soddisfazione, perché la bontà di ogni azione di riparazione sarebbe comunque dovuta a Dio. È così che Anselmo dimostra che il salvatore dell'uomo deve necessariamente essere di natura divina; quindi egli procede ad argomentare che, per la precisione, egli deve essere un Dio-uomo.[112]

Risulta infatti che a rendere soddisfazione a Dio non può essere qualcuno che sia inferiore a Dio, e d'altra parte è necessario che a espiare il peccato dell'uomo sia un uomo: pertanto le caratteristiche che le scritture attribuiscono a Gesù, vero uomo e vero Dio, partecipe in ugual modo e nello stesso tempo di entrambe le nature, sono esattamente quelle necessarie a spiegare razionalmente la redenzione dell'umanità[15] dal momento che, come scrive il filosofo Giuseppe Colombo, «Dio (per sé preso) non deve nulla a nessuno e l'uomo (per sé preso) non può nulla».[112]

Dunque Gesù, non macchiato dal peccato in virtù della sua natura divina e perciò privo di doveri e di debiti nei confronti di Dio, offrì volontariamente e liberamente la sua vita innocente a Dio stesso e così facendo, essendo uomo, espiò il peccato originale dell'umanità.[113]

La compatibilità di prescienza divina e libertà umana: il *De concordia*

Il *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, l'ultima opera di Anselmo, è volto a dimostrare la compatibilità della prescienza divina, oltre che della predestinazione e della grazia, con il libero arbitrio dell'uomo.[114]

Il problema dell'apparente inconciliabilità della prescienza e della predestinazione divina con la libertà umana, che risulta dal fatto che pare impossibile prevedere (e a maggior ragione predeterminare) un fatto senza far venir meno il suo carattere libero e non necessario, è risolta da Anselmo con un duplice argomento. In primo luogo, egli osserva, bisogna distinguere la necessità ontologica da quella logica, dal momento che quella ontologica ha una priorità su quella logica: se infatti qualcosa è necessario ontologicamente (come il sorgere del sole) allora lo è anche logicamente (nel momento in cui il sole sorge, sorge necessariamente); tuttavia se qualcosa è necessario logicamente (nel momento in cui avviene, avviene necessariamente) può anche non essere necessario ontologicamente (è il caso, ad esempio, di una rivolta popolare).[115] In secondo luogo Anselmo propone una tesi già affermata da Agostino e da Boezio:[116] la nostra concezione di predestinazione e predeterminazione è limitata alla nostra coscienza temporale delle priorità cronologiche, ma Dio si colloca in un'eternità al di fuori e al di sopra del tempo, in cui non «nulla è

passato o futuro, ma tutto è simultaneamente e senza divenire»; pertanto, Dio conosce e determina gli eventi che per noi sono passati, presenti e futuri da una prospettiva sovratemporale in cui tali eventi sono tutti simultanei; stando così le cose, non c'è contraddizione tra il fatto che egli conosca o determini un evento libero in quanto libero (allo stesso modo di come vede o determina eventi necessari in quanto necessari).[115]

Un manoscritto del Nord della Francia del *De concordia*, risalente alla metà del XII secolo

Il problema di conciliare la grazia di Dio con il libero arbitrio invece sorge dalla contrapposizione di coloro che da un lato, «superbi», considerano la virtù e quindi la salvezza suscettibili di essere raggiunte dalla sola libera volontà dell'uomo; e di coloro che, dall'altro lato, attribuiscono così tanta importanza alla grazia divina nella redenzione dell'uomo da negare addirittura la sua libertà.[117] Anselmo assume nella controversia una posizione intermedia, in cui cioè grazia e libertà vengono armonizzate: egli sostiene infatti che, come si era già visto nel *De casu diaboli*, per agire rettamente è necessario volere rettamente, e per volere rettamente è necessaria una retta volontà; tuttavia l'uomo non può darsi da solo tale rettitudine della volontà, poiché (mentre si può autonomamente conservare la rettitudine della volontà quando la si ha) non si può volere la rettitudine con il solo libero arbitrio quando non si ha una volontà retta;[118] e dunque se è vero che è Dio, per grazia, a dare all'uomo questa facoltà, è vero anche che sta alla libertà dell'uomo conservarla – i due aspetti non sono quindi contraddittori, bensì complementari.[117]

Il testo prosegue con un'analisi dei significati della parola "volontà" e delle sue interazioni con il concetto di giustizia, e si conclude con una ricapitolazione dei punti già trattati: l'autore ribadisce che la volontà, creata come ente positivo e quindi di per sé orientata a Dio e alla conservazione della sua originaria bontà, è stata corrotta dalla deviazione del volere dell'uomo per un cattivo uso della libertà; pertanto la volontà umana ha perso la rettitudine necessaria a volere rettamente, e ha bisogno che tale rettitudine sia ripristinata dalla grazia divina prima di poter ricominciare ad agire con giustizia, preservando grazie alla libertà la rettitudine della sua volontà.[118]

Altri scritti

Anselmo d'Aosta fu autore di diversi altri scritti di carattere teologico, ma pur sempre animati da uno spirito filosofico: l'*Epistola de incarnatione Verbi* e il successivo *De processione Spiritus Sancti* trattavano del problema della processione dello Spirito Santo e delle modalità della sua incarnazione; il *De conceptu virginali et de peccato originali* analizzava le questioni dottrinali dell'Immacolata Concezione e del peccato originale, e inoltre ripercorreva ragionamenti già portati avanti nelle opere precedenti; a ciò si aggiungono meditazioni, preghiere e opuscoli minori, oltre a una serie di frammenti provenienti da un'opera non conclusa e a un *De moribus* (*Sui costumi [morali]*) in parte spurio che tratta delle affezioni dell'anima.[15]

Miniatura inglese del XII secolo di un capolettera delle *Orationes sive meditationes*

Le preghiere scritte da Anselmo sono raccolte in un'opera nota come *Orationes sive meditationes* (*Preghiere ovvero meditazioni*); esse, scritte lungo tutta la vita dell'autore dal periodo di Bec all'episcopato inglese, costituiscono un ulteriore esempio dell'ideale anselmiano di comprensione della fede: benché orientate più alla contemplazione e al raccoglimento spirituale che alla vera e propria filosofia o teologia, il loro scopo è infatti quello di suscitare nel lettore quel sentimento rivolto verso la verità e la rettitudine che è necessario presupposto tanto della teoresi quanto della stessa vita buona.[119]

Di Anselmo si è poi conservato un epistolario particolarmente significativo, che testimonia in modo efficace sia della sua personalità sia della sua figura pubblica: risulta infatti chiaramente, da una parte, l'affetto, la carità, la sensibilità e la ferma pazienza che Anselmo infondeva nelle lettere ai monaci suoi amici e suoi discepoli; e dall'altra la sua determinazione nelle faticose e a volte frustranti questioni politiche legate alla sua posizione di arcivescovo.[120]

Influenza e critica

Il pensiero di Anselmo d'Aosta esercitò un'influenza estremamente significativa sulla storia sia della filosofia sia, soprattutto, della teologia.[121] Come fece notare Étienne Gilson, la sua riflessione giunse a livelli di estrema profondità in tutti i campi in cui si espresse, anche se è forse vero che tali campi furono relativamente pochi: sempre Gilson sostenne infatti che al suo pensiero, estremamente raffinato dal punto di vista dialettico e dal punto di vista teologico, faceva difetto un'approfondita analisi del campo della filosofia della natura – la quale sarebbe stata necessaria per poter dire che le riflessioni di Anselmo formano un sistema filosofico o teologico veramente organico e completo.[122]

La discussione di Anselmo di certi problemi dottrinali, come quelli della libertà e del male, ebbe la sua risonanza nella filosofia medievale, venendo ripresa ad esempio da Riccardo di San Vittore;[123] l'attenzione di Anselmo per la dimensione logico-dialettica della filosofia e della teologia fa poi di lui, secondo alcuni critici, un precursore della filosofia scolastica del XII secolo.[121] D'altra parte le pagine più famose della sua opera sono certamente quelle in cui, nel *Proslogion*, egli espone il suo argomento *a priori* per la dimostrazione dell'esistenza di Dio; esse, considerate un punto di riferimento di importanza capitale per la storia della filosofia occidentale,[72][121] hanno generato nel corso dei secoli una notevole mole di scritti sia critici sia apologetici.[72][124] Gilson scrisse a proposito della rilevanza dell'argomento di Anselmo: «le sue implicazioni sono tanto ricche che il solo fatto di averle ammesse o rifiutate è sufficiente a determinare il gruppo dottrinale a cui una filosofia appartiene. [...] Ciò che è comune a tutti coloro che l'ammettono è l'identificazione dell'essere reale con l'essere intelligibile concepito col pensiero; ciò che è comune a tutti coloro che ne condannano il principio è il rifiuto di porre un problema d'esistenza separato da un dato esistente empiricamente».[125]

Dopo Gaunilone, che fu praticamente l'unico a mostrare interesse per il cosiddetto argomento ontologico durante la vita di Anselmo, esso venne citato da Guglielmo d'Auxerre e ripreso criticamente da diversi altri pensatori nel XIII secolo, tra cui i più degni di nota sono Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio: il primo contestò la validità di tale dimostrazione, il secondo la difese.[72] Oltre a Bonaventura, altri dottori della Chiesa, tra cui Enrico di Gand e Alberto Magno, accettarono la prova anselmiana.[126] Nel Medioevo anche Alessandro di Hales[127] e Duns Scoto[72] si espressero sull'argomento, entrambi condividendolo, anche se Duns Scoto sostenne che la formulazione sarebbe stata più appropriata se anziché dal concetto di "Dio" Anselmo fosse partito dal concetto di "ente".[124]

Nel XVII secolo Cartesio riprese a sua volta l'argomento, considerandolo valido e apprezzando la sua indipendenza da considerazioni di carattere empirico,[128] disinteressandosi però di quegli aspetti della prova anselmiana che implicavano la necessaria trascendenza di Dio come fondamento del suo argomentare.[129] Passando tramite Cartesio, una dimostrazione simile alla prova *a priori* di Anselmo entrò anche nel sistema metafisico dell'*Ethica* di Spinoza, il quale dimostrava l'esistenza della sostanza (poi identificata con Dio stesso) sulla base del fatto che, per la definizione stessa della sostanza, la sua essenza implica l'esistenza.[130] Leibniz sostenne la validità in sé della dimostrazione, ma contestò un'apparente leggerezza da parte di Anselmo: il filosofo tedesco riconosceva infatti che l'autore del *Proslogion* aveva in effetti dimostrato che, se Dio (inteso come l'essere massimamente perfetto) è possibile, allora è necessario, ma sosteneva che non avesse dimostrato che è possibile se non con argomenti *a posteriori*.[131]

Nel XVIII secolo l'argomento fu oggetto di critiche da parte di Hume[72] e soprattutto di Kant: quest'ultimo in particolare, nella *Critica della ragion pura*, evidenziò che l'esistenza non può essere considerata un predicato (non senza cadere nelle contraddizioni messe in evidenza dai filosofi della scuola eleatica) e che, dunque, non si può dire che l'esistenza è un predicato positivo che un Dio di cui non può essere pensato il maggiore non potrebbe non avere.[131][132] Hegel, nel XIX secolo, tornò a difendere la dimostrazione di Anselmo affermando che in Dio essenza ed esistenza coincidono, e che la distinzione tra le due è tipica esclusivamente del mondo materiale.[131] Secondo Bertrand Russell, l'argomento «è ancora alla base del sistema di Hegel e dei suoi seguaci, e riappare nel principio di Bradley: "Ciò che può essere e dev'essere, è"».[133] La dimostrazione anselmiana piacque inoltre a Vincenzo Gioberti e Antonio Rosmini, che se ne appropriarono modificandola.[134]

Nel XX secolo la critica si è rivolta soprattutto all'analisi del rapporto tra fede e ragione negli scritti di Anselmo e si è interrogata sulla misura in cui le singole opere dovrebbero essere considerate filosofiche o teologiche; si è inoltre discusso sul valore della logica costruita da Anselmo e sono state analizzate le implicazioni esistenziali della sua teologia, con particolare riferimento al problema del peccato e della salvezza e al concetto di "rettitudine".[135] Il teologo Karl Barth ha avuto Anselmo tra i suoi principali punti di riferimento, ed è stato un attento studioso della sua opera.[136] Sono altresì degne di nota le rivisitazioni della prova anselmiana, con l'intento di emendarla da aporie ed equivoci logici, operate da Charles Hartshorne e Norman Malcolm. Di diverso tenore l'analisi di John Niemeyer Findlay, che ha mosso una critica serrata, sotto il profilo linguistico, alla nozione di "Dio" come "Ente assoluto" utilizzata da Anselmo.[137]

In occasione dell'ottavo centenario della morte di Anselmo, il 21 aprile 1909, papa Pio X promulgò l'enciclica *Communium Rerum* in cui ne celebrava la figura e ne promuoveva il culto.[138] Ancora nel 1998, papa San Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* guardava alla prova ontologica di Anselmo come a un modello di quella complementarità imprescindibile tra fede e ragione, grazie a cui «l'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è ancora una volta confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione; la ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta».[139]

Opere

Lista tratta da Lorenzo Pozzi, *Introduzione*, in Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, a cura di Lorenzo Pozzi, Milano, BUR, 2012, pp. 7-8, ISBN 978-88-17-16902-8.

- *Monologion* (1076)
- *Proslogion* (1077-1078)

- *De grammatico* (1080-1085)
- *De veritate* (1080-1085)
- *De libertate arbitrii* (1080-1085)
- *De casu diaboli* (1080-1090)
- *Epistola de incarnatione Verbi* (1092-1094)
- *Cur Deus homo* (1094-1098)
- *De conceptu virginali et de peccato originali* (1099-1100)
- *Meditatio de humana redemptione* (1099-1100)
- *De processione Spiritus Sancti* (1100-1102)
- *Epistola de sacrificio azymi et fermentati* (dopo il 1103)
- *Epistola de sacramentis Ecclesiae* (dopo il 1103)
- *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107-1108)
- *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate* (incompiuto)
- *Orationes sive meditationes*
- *Epistolae*

Genealogia episcopale e successione apostolica

La genealogia episcopale è:[140]

- Arcivescovo Robert di Jumièges
- Vescovo Guglielmo il Normanno
- Arcivescovo Lanfranco di Canterbury
- Arcivescovo Tommaso di York
- Arcivescovo Anselmo d'Aosta

La successione apostolica è:

- Vescovo Robert Bloett (1094)
- Vescovo Samuel O'Haingly, O.S.B. (1096)
- Arcivescovo Gerardo di York (1096)
- Vescovo Sampson di Worcester (1096)
- Vescovo Malchus di Waterford (1096)
- Vescovo William Giffard (1107)
- Vescovo Roger di Salisbury (1107)
- Vescovo William Warelwast (1107)
- Vescovo Reinelm di Hereford (1107)
- Vescovo Urbano di Llandaff (1107)
- Vescovo Richard de Belmeis (1108)
- Arcivescovo Ralph d'Escures (1108)

Note

1. Fabio Arduino, *Sant'Anselmo d'Aosta*, in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi*, santiebeati.it. URL consultato il 15 agosto 2012.

2. ^ Probabilmente ad opera dell'arcivescovo Tommaso Becket su delega di papa Alessandro III del 9 giugno 1163 (in Inos Biffi, *Anselmo d'Aosta e dintorni: Lanfranco, Guitmondo, Urbano II*, Editoriale Jaca Book, 2007, p. 325.
3. Stefano Simonetta, *Anselmo d'Aosta*, in Franco Trabattoni, Antonello La Vergata, Stefano Simonetta, *Filosofia, cultura, cittadinanza – La filosofia antica e medievale*, Firenze, La Nuova Italia, p. 475, ISBN 978-88-221-6763-7.
4. Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, La nuova Italia, 1973, p. 290.
5. Anselmo d'Aosta, *La caduta del diavolo*, a cura di Elia Giacobbe, Giancarlo Marchetti, Milano, Bompiani, 2006, p. 39, ISBN 88-452-5670-7.
6. (EN) *Butler's Lives of the Saints*, a cura di Michael Walsh, New York, HarperCollins Publishers, 1991, p. 117, ISBN 0-06-069299-5.
7. ^ (EN) *St. Anselm's Proslogion*, a cura di M. J. Charlesworth, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2003, p. 9.
8. (EN) Greg Sadler, *Saint Anselm*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 15 agosto 2012.
9. ^ (EN) Peter King, *(St.) Anselm of Canterbury* (PDF), su *UTORweb*. URL consultato il 15 agosto 2012.
10. ^ (EN) R. Southern, *St. Anselm: Portrait in a Landscape*, Cambridge University Press, 1992, p. 8.
11. Tullio Gregory, Franziskus S. Schmitt, *Anselmo d'Aosta, Santo*, su *Dizionario Biografico degli Italiani Treccani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 24 agosto 2012.
12. (EN) William Kent, *St. Anselm – Catholic Encyclopedia*, su *Wikisource*, 1913. URL consultato il 15 agosto 2012.
13. ^ Southern, p. 32.
14. ^ Charlesworth, p. 10.
15. (EN) Thomas Williams, *St. Anselm of Canterbury*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 15 agosto 2012.
16. ^ (EN) Sally Vaughn, *St Anselm of Canterbury: the philosopher-saint as politician*, in *Journal of Medieval History*, n. 1, 1975, p. 282.
17. Charlesworth, p. 16.
18. ^ Vaughn 1975, p. 281.
19. Giacobbe, Marchetti, p. 7.
20. ^ Charlesworth, p. 15.
21. ^ (EN) Frank Barlow, *William Rufus*, University of California Press, 1983, pp. 298-299, ISBN 0-520-04936-5.
22. ^ (EN) Sally Vaughn, *St. Anselm: Reluctant Archbishop?*, in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 6:3, autunno 1974, p. 245.
23. ^ Vaughn 1974, p. 246.
24. Vaughn 1975, p. 286.
25. ^ Vaughn 1974, p. 248.
26. ^ Vaughn 1974, p. 240.
27. ^ Vaughn 1975, p. 287.
28. ^ (EN) Sally Vaughn, *Robert of Meulan and Raison d'État in the Anglo-Norman State, 1093–1118*, in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 10:4, 1978, p. 357.
29. ^ Gilson, pp. 306-310.
30. Vaughn 1975, p. 293.
31. ^ (EN) Sally Vaughn, *Anselm: Saint and Statesman*, in *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, 20:2, 1988, p. 205.
32. ^ *Clemente III antipapa*, su *Enciclopedia Treccani on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana. URL consultato il 15 dicembre 2013.
33. ^ Vaughn 1978, p. 357.
34. ^ Vaughn 1975, p. 289.
35. ^ La *Catholic Encyclopedia* riporta la data del 10 giugno; l'enciclopedia Treccani riporta la data del 6 giugno.
36. Vaughn 1975, p. 292.
37. ^ Vaughn 1978, p. 360.
38. ^ (EN) Sally Vaughn, *St. Anselm and the English Investiture Controversy Reconsidered*, in *Journal of Medieval History*, n. 6, 1980, p. 63.
39. ^ (EN) C. Warren Hollister, *The Making of England: 55 B.C. to 1399*, Lexington, D. C. Heath and Company, 1983, p. 120.
40. ^ Vaughn 1980, p. 67.
41. Vaughn 1975, p. 295.
42. ^ Vaughn 1980, p. 71.
43. Vaughn 1978, p. 367.
44. ^ Vaughn 1980, p. 74.
45. ^ Charlesworth, pp. 19-20.

46. ^ Vaughn 1980, p. 75.
47. Vaughn 1980, p. 76.
48. ^ Vaughn 1975, pp. 296-297.
49. ^ Vaughn 1980, p. 82.
50. ^ Giuseppe de Novaes, *Elementi della storia de' sommi pontefici*, Rossi, Siena 1805, tomo XI, p. 179.
51. ^ Amedeo Vigorelli, *Anselmo d'Aosta*. In Fabio Cioffi, Giorgio Luppi, Stefano O'Brien, Amedeo Vigorelli, Emilio Zanette, *Diálogos – La filosofia antica e medievale*, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 232, ISBN 88-424-5259-9.
52. ^ Giacobbe, Marchetti, pp. 15-18.
53. Gilson, p. 291.
54. ^ Karen Armstrong, *Storia di Dio. 4000 anni di religioni monoteiste*, Milano, CDE, 1997, p. 217, ISBN non esistente.
55. ^ Gilson, pp. 292-293.
56. ^ Giuseppe Colombo, *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*, Milano, Mursia, 1990, p. 106, ISBN 88-425-0707-5.
57. ^ Colombo, p. 56.
58. Simonetta, p. 476.
59. Gilson, p. 293.
60. ^ Gilson, pp. 294-296.
61. ^ (**EN**) Thomas Williams, *Introduction to the Monologion and Proslogion* (**PDF**), su *University of South Florida*. URL consultato il 9 settembre 2012.
62. ^ Tale interpretazione nacque dalla sintesi neoplatonico-cristiana operata da Agostino. Si veda Simonetta, p. 440.
63. ^ Simonetta, pp. 442 e 476.
64. ^ Colombo, p. 44.
65. Gilson, p. 296.
66. Simonetta, p. 477.
67. ^ G. C., *Enciclopedia Italiana* (1935), alla voce "argomento ontologico"
68. ^ *Proslogion*, cap. II.
69. ^ Che l'argomento di Anselmo consista principalmente in una *reductio ad absurdum* è stato evidenziato soprattutto da Alvin Plantinga, esponente della filosofia analitica, in A. Plantinga, *The nature of necessity*, cap. X, pp. 196-221, Oxford University Press, 1974.
70. ^ Karl Barth fa notare in proposito che Anselmo non attribuisce a Dio alcun contenuto positivo, enunciando il suo argomento più che altro come regola del pensiero, come *divieto* di pensare in modo inappropriato (K. Bart, *Filosofia e rivelazione* [1931], trad. di V. Vinay, p. 123 e segg., Silva, Milano 1965).
71. ^ Coloman Étienne Viola, *Anselmo D'Aosta: fede e ricerca dell'intelligenza*, pp. 58-80, *Senso della formula dialettica del Proslogion*, Jaka Book, 2000.
72. Simonetta, p. 479.
73. ^ Colombo, p. 53.
74. ^ A proposito della disputa sull'esistenza di Dio, avuta col benedettino Gaunilone.
75. ^ *Proslogion*, cap. 15, *Opera Omnia*, I, 112.
76. ^ Cfr. Coloman Étienne Viola, *Anselmo D'Aosta: fede e ricerca dell'intelligenza*, pp. 58-80, *Senso della formula dialettica del Proslogion* , Jaka Book, 2000.
77. ^ Colombo, p. 52.
78. Simonetta, p. 478.
79. ^ Colombo, pp. 56-57.
80. Colombo, pp. 57-58.
81. ^ Per Anselmo, infatti, anche il sole non è fissabile direttamente dallo sguardo, eppure attraverso la luce del giorno riusciamo benissimo a vedere la sua stessa luce (cfr. *Monologio e Proslogio*, a cura di Italo Sciuto, p. 296, Bompiani, 2002).
82. ^ «Nam etsi quisquam est tam insipiens, ut dicat non esse aliquid, quo maius non possit cogitari, non tamen ita erit impudens, ut dicat se non posse intelligere aut cogitare, quid dicat. Aut si quis talis invenitur, non modo sermo eius est respuendus, sed et ipse conspuendus» (*Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente*, 9, 258C).
83. ^ Colombo, pp. 59-60.
84. Colombo, p. 61.
85. ^ Simonetta, pp. 478-479.
86. ^ Colombo, pp. 61-62.
87. ^ Colombo, pp. 62-63.
88. Colombo, p. 63.
89. ^ Colombo, pp. 64-67.
90. ^ Colombo, p. 67.
91. ^ Giacobbe, Marchetti, pp. 7-8.
92. Colombo, p. 73.
93. ^ Tale definizione era stata proposta da Giovanni Scoto Eriugena. Si veda

Simonetta, p. 479.

94. Colombo, p. 74.
95. Simonetta, p. 490.
96. Colombo, p. 75.
97. ^ Colombo, pp. 75-76.
98. ^ Colombo, pp. 73, 76.
99. ^ Colombo, pp. 76-77.
100. ^ Giacobbe, Marchetti, p. 10.
101. Colombo, p. 77.
102. ^ Il quale l'aveva a sua volta ricavata da Plotino e Porfirio. Si veda Simonetta, p. 440.
103. Colombo, p. 78.
104. ^ Su questi argomenti Anselmo si esprimeva anche nel *De concordia*. Si veda Colombo, p. 79.
105. Colombo, p. 79.
106. ^ Colombo, p. 80.
107. ^ Colombo, pp. 81-82.
108. ^ Colombo, p. 82.
109. ^ Colombo, pp. 82-23.
110. ^ Colombo, pp. 82, 84.
111. Colombo, p. 85.
112. Colombo, p. 86.
113. ^ Colombo, pp. 86-87.
114. ^ Colombo, p. 87.
115. Colombo, p. 88.
116. ^ Simonetta, p. 480.
117. Colombo, p. 89.
118. Colombo, p. 91.
119. ^ Colombo, p. 95.
120. ^ Colombo, pp. 91-95.
121. Gilson, p. 303.
122. ^ Gilson, pp. 302-303.
123. ^ Colombo, p. 135.
124. Colombo, p. 132.
125. ^ Gilson, p. 298.
126. ^ Nicola Abbagnano, Giovanni Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. 1, Torino, Paravia, 1992, p. 359, ISBN 88-395-0331-5.
127. ^ Diego Fusaro, *Anselmo d'Aosta*, su *Filosofico.net*. URL consultato il 16 novembre 2012.
128. ^ Colombo, pp. 132-133.
129. ^ Francesco Tomatis, *L'argomento ontologico: l'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, pp. 56-57, Città Nuova, 2010: mentre Anselmo intendeva mostrare la contraddizione logica di chi rinnega la fede in Dio, la preoccupazione di Cartesio è garantire l'autonomia interna del pensiero privandolo di sbocchi al trascendente. È stato rilevato come Cartesio sia caduto in fondo nello stesso errore di Gaunilone, concependo Dio soltanto in termini positivi come «il più grande di tutti» (*maius omnibus*), anziché in maniera negativa (*nihil maius*, «niente di più grande»): cfr. Virgilio Melchiorre, *La via analogica*, pp. 10-11, nota 18, Vita e Pensiero, 1996. Nello stesso equivoco sarebbe caduto Hegel (A. Molinaro, *Anselmo, Hegel e l'argomento ontologico*, in AA.VV., *L'argomento ontologico*, «Archivio di filosofia», pp. 353-370, 1-3, 1990).
130. ^ Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 17-18, ISBN 978-88-420-8732-8.
131. Colombo, p. 133.
132. ^ Piergiorgio Odifreddi, *Il diavolo in cattedra – La logica da Aristotele a Gödel*, Torino, Einaudi, 2003, p. 272, ISBN 88-06-18137-8.
133. ^ Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, traduzione di Luca Pavolini, Milano, Longanesi, 1966, p. 548.
134. ^ Giovanni Rossignoli, *Disegno storico-teorico della filosofia*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1933, p. 72.
135. ^ Colombo, pp. 134-136.
136. ^ Vincent G. Potter, *Karl Barth and the Ontological Argument*, in *The Journal of Religion*, vol. 45, n. 4, The University of Chicago Press, ottobre 1965, pp. 309-325. URL consultato l'11 dicembre 2013.
137. ^ Alessandro Caretta e Luigi Samarati, *Introduzione al pensiero di Anselmo d'Aosta*, in Anselmo d'Aosta, *Una scorciatoia all'assoluto: Proslogion*, Novara, Europía, 1994, pp. 45-46, ISBN non esistente.
138. ^ (**EN**) *Communium Rerum*, su *Papal Encyclicals Online*. URL consultato il 25 novembre 2012.
139. ^ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, n. 42.
140. ^ (**EN**) *Archbishop St. Anselm of Canterbury, O.S.B.*, su *The Hierarchy of the Catholic Church*. URL consultato il 1º ottobre 2023 (archiviato dall'url originale il 31 marzo 2023).

Bibliografia

Fonti storiche

- (LA) Eadmero di Canterbury, *Vita et conversatio Anselmi*, Edimburgo, 1962. (IT) *Vita di S. Anselmo*, Milano, 1987.
- (LA) Eadmero di Canterbury, *Historia novorum in Anglia*, Londra, 1965.
- (LA, EN) Richard William Southern e Franziskus S. Schmitt (a cura di), *Memorials of St. Anselm*, London, Oxford University Press, 1969.

Opere di Anselmo

- (LA) *Opera omnia*, a cura di Franziskus S. Schmitt, Edimburgo, Thomas Nelson and Sons, 1946-1961. (sei volumi).
- (LA, DE) Franciscus Salesius Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk des heilige Anselm von Canterbury*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Vol. XXXIII, No. 3*, Munster, Aschendorf, 1936, pp. 22–43.

Traduzioni italiane

- *Opere filosofiche*, a cura di Sofia Vanni Rovighi, Bari, Laterza, 2008.
- *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*, in *Linguistica medievale*, traduzione di Francesco Corvino, a cura di Francesco Corvino et al., Bari, Adriatica, 1983, pp. 189-229.

Introduzioni generali

- Luigi Catalani e Renato de Filippis (a cura di), *Anselmo d'Aosta e il pensiero monastico medievale*, Turnhout, Brepols Publishers, 2017, ISBN 978-2-503-54840-1.
- Alessandro Caretta e Luigi Samarati, *Introduzione al pensiero di Anselmo d'Aosta*, in Anselmo d'Aosta, *Una scorciatoia all'assoluto: Proslogion*, Novara, Europía, 1994, ISBN non esistente.
- Giuseppe Colombo, *Invito al pensiero di Sant'Anselmo*, Milano, Mursia, 1990, ISBN 88-425-0707-5.
- Étienne Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, La nuova Italia, 1973.
- Enrico Rosa, *Anselmo d'Aosta*, Enciclopedia Biografica Universale, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006.
- Stefano Simonetta, *Anselmo d'Aosta*, in Franco Trabattoni, Antonello La Vergata, Stefano Simonetta, *Filosofia, cultura, cittadinanza – La filosofia antica e medievale*, Firenze, La Nuova Italia, ISBN 978-88-221-6763-7.
- Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Roma-Bari, Laterza, 1999, ISBN 978-88-420-2828-4.

Monografie, saggi critici e articoli

- Karl Barth, *Anselmo d'Aosta. Fides quaerens intellectum*, a cura di Marco Vergottini, Brescia, Morcelliana, 2001 [1931], ISBN 978-88-372-1826-3.

- (FR) Louis Girard, *L'Argument ontologique chez Saint Anselme et chez Hegel*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1995, ISBN 90-5183-620-1.
- Arrigo Levasti, *S. Anselmo, vita e pensiero*, Bari, Laterza, 1929.
- Enzo Maragliano, *Anselmo d'Aosta*, Milano, Ancora, 2003, ISBN 88-514-0119-5.
- Vincenzo Poletti, *Anselmo d'Aosta filosofo mistico*, Faenza, tipografia F.lli Lega, 1975.
- Italo Sciuto, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo di Aosta*, Genova, 1991, ISBN 978-88-211-9568-6.
- R. W. Southern, *Anselmo d'Aosta: ritratto su sfondo*, Milano, Jaca Book, 1998 [1963], ISBN 978-8816404595.
- Gianmarco Bisogno, Anselmo in Italia: tra Mario Dal Pra e Sofia Vanni Rovighi, in «Dianoia. Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna», 29 (2019), pp. 181– 201.

Bibliografie

- (EN) Klaus Kienzler, *International Bibliography: Anselm of Canterbury*, Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, 1999.
- (EN) Terry L. Miethe, *The Ontological Argument: A Research Bibliography*, in *The Modern Schoolman*, n. 54, 1977, pp. 148-166.

Voci correlate

- Agostino d'Ippona
- Chiesa cattolica
- Cristianesimo
- Eadmero di Canterbury
- Filosofia medievale
- Gaunilone
- Libero arbitrio
- Lotta per le investiture
- Problema del male
- Prova ontologica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Anselmo d'Aosta**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Anselmo d'Aosta**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Anselmo d'Aosta**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Anselmo d'Aosta**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Anselmo d'Aosta (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Anselm_of_Canterbury?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-

- *Ansèlmo d'Aosta, santo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Enrico Rosa, *ANSELMO d'Aosta, Santo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Anselmo d'Aosta*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Anselmo d'Aosta*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Ansèlmo d'Aòsta*, su *sapere.it*, De Agostini.
- M. Gibson, *ANSELMO d'Aosta, Santo*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1991-2000.
- (**EN**) John Arthur Kemp, *St. Anselm of Canterbury*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) Greg Sadler, *Anselm of Canterbury (1033—1109)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Anselmo d'Aosta*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Anselmo d'Aosta*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Tullio Gregory e Franciscus Salesius Schmitt, *ANSELMO d'Aosta, santo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 3, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.
- *Sant'Anselmo d'Aosta*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Anselmo d'Aosta*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Anselmo d'Aosta*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Audiolibri di Anselmo d'Aosta*, su *LibriVox*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Anselmo d'Aosta*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Anselmo d'Aosta*, su *Goodreads*.
- (**FR**) *Bibliografia su Anselmo d'Aosta* / *Anselmo d'Aosta (altra versione)*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- Franciscus Salesius Schmitt, *Anselmo d'Aosta, santo*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970.
- (**EN**) William Kent, *St. Anselm*, in *Catholic Encyclopedia*, vol. 1, Robert Appleton Company, 1907.
- (**EN**) David M. Cheney, *Archbishop St. Anselm of Canterbury, O.S.B. †*, in *Catholic Hierarchy*.
- Fabio Arduino, *Sant' Anselmo d'Aosta. Vescovo e dottore della Chiesa*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it, 19 aprile 2006.
- (**EN**) Paul Halsall, *Medieval Sourcebook: Philosophers' Criticisms of Anselm's Ontological Argument for the Being of God*, su *Fordham University*, 1998. URL consultato il 12 novembre 2017.
- (**EN**) Peter King, *(St.) Anselm of Canterbury* (**PDF**), su *UTORweb*. URL consultato il 12 novembre 2017.
- (**EN**) Thomas Williams, *Saint Anselm*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 12 novembre 2017.
- (**EN**) Greg Sadler, *Anselm of Canterbury (1033—1109)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 12 novembre 2017.
- (**EN**) *Saint Anselm Journal*, su *Saint Anselm College*. URL consultato il 12 novembre 2017.
- (**EN**) William Kent, *St. Anselm – Catholic Encyclopedia*, su *Wikisource*, 1913. URL consultato il 12 novembre 2017.
- (**LA**) *1033-1109 – Anselmus Cantuariensis – Operum Omnium Conspectus seu 'Index of available writings'*, su *Documenta Catholica Omnia*. URL consultato il 12 novembre 2017.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 100187025 (https://viaf.org/viaf/100187025) · ISNI (**EN**) 0000 0001 2145 1191 (http://isni.org/isni/0000000121451191) · SBN CFIV076848 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV076848?core=autoriall) · BAV 495/58183 (ht

	tps://opac.vatlib.it/auth/detail/495_58183) · CERL cnp01259880 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01259880) · LCCN (EN) n50024763 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50024763) · GND (DE) 118503278 (https://d-nb.info/gnd/118503278) · BNE (ES) XX1033045 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1033045) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1033045) · BNF (FR) cb11888917g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11888917g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11888917g) · J9U (EN, HE) 987007257596605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257596605171) · NSK (HR) 000048773 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000048773) · NDL (EN, JA) 00431573 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00431573) · CONOR.SI (SL) 30163043 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/30163043) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50024763 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50024763)

Portale Biografie	**Portale Cristianesimo**
Portale Filosofia	**Portale Medioevo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Anselmo_d%27Aosta&oldid=138313637"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 13 mar 2024 alle 19:51.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Roscellino di Compiègne

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Roscellino (Compiègne, 1050 – Besançon, 1120) è stato un filosofo francese, massimo esponente del nominalismo estremo.

Studiò a Soissons e a Reims e insegnò a Compiègne, a Tours, a Loches, dove ebbe Abelardo per allievo. Accusato di eresia, fu condannato dal concilio di Soissons nel 1092 ed espulso dalla Francia e poi dall'Inghilterra. Riconciliatosi con la Chiesa dopo un viaggio a Roma, poté tornare a Besançon.

Indice

Dottrina
La lettera ad Abelardo
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

Dottrina

Il pensiero di Roscellino segna un cambiamento importante nella filosofia medievale, per quanto non si conosca la sua dottrina direttamente - non è rimasto nulla dei suoi scritti, tranne una lettera indirizzata ad Abelardo - ma solo attraverso le critiche che gli furono rivolte da Anselmo e da Abelardo. I primi documenti provengono dalla scuola del Bec tra il 1089 e il 1099, quando un monaco, Giovanni del Bec[1], spedì una lettera ad Anselmo d'Aosta informandolo che Roscellino sosteneva la cosiddetta «sententia vocum», la dottrina delle parole: secondo lui, gli universali, cioè i predicati della sostanza, sono semplici parole, emissioni di fiato, alle quali non corrisponde nella realtà alcuna cosa – al di fuori, appunto, del suono e dello spostamento d'aria provocato da quell'emissione di fiato – perché solo le cose, le sostanze, sono individui reali. Dunque, Socrate, uomo particolare, è reale e la parola che lo indica designa una cosa reale ma la parola «animale», cioè il genere dell'individuo particolare Socrate, e la parola «uomo», cioè la specie di Socrate, non designano nulla e sono pertanto una pura emissione di fiato. Dunque Roscellino nega la realtà dell'essenza universale, che si otterrebbe, secondo l'introduzione (*Isagoge*) di Porfirio alle *Categoriae* di Aristotele, dalla riconduzione dell'individuo particolare all'interno dell'insieme della specie (uomo) ottenuto dall'introduzione della differenza specifica (razionalità) nel genere (animale)[2].

Le conseguenze teologiche del nominalismo apparirono pericolose, perché portavano a sostenere che le tre persone della Trinità – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo – sono tre realtà fra loro distinte per quanto identiche per il potere e la volontà, ma non possono costituire l'essenza di Dio; in tal modo si distrugge il

dogma dell'unità della Trinità e ciascuna persona costituisce un Dio distinto dagli altri due.

Anselmo d'Aosta obietta che le tre persone sono un unico Dio allo stesso modo per il quale molti uomini sono un unico uomo per quanto riguarda la specie e dunque i nominalisti in genere non possono comprendere la Trinità. A giudizio di Anselmo, contro Roscellino va scagliato l'anatema: «Non ascoltarlo, non chiedergli ragione dei suoi errori, non dargli verità alcuna, anatemizzalo se non ripudia l'errore del quale egli è autore. Perché la nostra fede deve essere difesa dalla ragione contro gli empi, non contro coloro che si riconoscono cristiani».

Anche Abelardo, già suo allievo, lo attaccò: «Il chierico Roscellino afferma che in Dio le tre persone esistono separatamente le une dalle altre, come fossero tre angeli, in modo però che la loro volontà e la loro potenza siano unite – o che il Padre e lo Spirito Santo siano incarnati; si potrebbe così dire veramente che vi sono tre dei, se fosse permesso un tale modo di dire» e più tardi, accusandolo di eresia, parlerà di Roscellino come «l'antico nemico della fede cattolica, il più grande avversario di Dio, pieno di sé, arrogante e sempre orgoglioso, la cui detestabile eresia, affermata nel concilio di Soissons, è stata punita con l'esilio, dal momento che egli riconosceva e predicava tre dei».

In effetti, accusato di triteismo, Roscellino fu condannato dal Concilio di Soissons nel 1092, accettò di abiurare[3] e i suoi libri furono bruciati; ma egli continuò a sostenere le sue tesi anche in Inghilterra, dove si era rifugiato; attaccato da Anselmo d'Aosta, fu espulso l'anno successivo. Va sottolineato, tuttavia, che Roscellino non credeva né intendeva sostenere che esistessero realmente tre dei, bensì che la corretta applicazione delle categorie logiche portava a contraddire il dogma trinitario.

La lettera ad Abelardo

L'unico scritto conservato di Roscellino è una lettera risalente al 1120, il suo ultimo anno di vita. È un violento e spesso volgare attacco ad Abelardo, il suo antico allievo che lo accusò peraltro di eresia per le conseguenze delle sue teorie nominalistiche.

> «Tu hai spedito una lettera straripante di critiche contro di me, fetida delle immondizie contenute, dipingendo la mia persona come fosse coperta di macchie d'infamia come le macchie scolorite della lebbra. Niente di strano se tu arrivi a trasporti furiosi nelle tue vergognose proposte contro la Chiesa tu, che sei così violentemente all'opposto, per la qualità della tua vita, a questa santa Chiesa. Però ho deciso d'ignorare la tua presunzione perché tu non agisci così riflettendo ma spinto dall'immensità del tuo dolore. E come il danno subito dal tuo corpo, del quale ti lamenti, è irreparabile, così il dolore per il quale ti opponi a me è inconsolabile. Ma tu devi temere la giustizia divina: la coda della tua impurità, con la quale prima, finché ne avevi la possibilità, tu pungevi senza discernimento, ti è stata a buon diritto tagliata, fa' attenzione che la tua lingua, con la quale pungi adesso, non ti sia egualmente strappata. Prima, pungendo con la tua coda, sembravi un'ape, mentre, ora che pungi con la lingua, sembri un serpente».
>
> «Non ho mai difeso un mio errore o quello di un altro; al contrario, è fuor di dubbio che non sono mai stato eretico; poiché hai profferito, nel tuo immondo spirito, come vomitando le tue parole contro di me, che io ero infame e condannato nel concilio, io proverò che ciò è falso con la testimonianza di quelle chiese nelle quali e sotto le quali sono nato, sono stato allevato e istruito; e, dal momento che tu sembri essere monaco di Saint-Denis, benché tu sia partito, io verrò a misurarmi con te e, non temere, tu sarai avvertito del mio arrivo, perché mi farò annunciare dal tuo

abate e ti aspetterò quanto vorrai. E se ti mostrerai disobbediente verso il tuo abate, cosa che non mancherai di fare, ovunque tu andrai a nasconderti, saprò cercarti e scovarti. E come può essere che tu abbia detto che io sono stato cacciato dal mondo intero, mentre Roma, il capo del mondo, mi riceve volentieri, m'ascolta ancor più volentieri e, dopo avermi ascoltato, segue molto volentieri i miei giudizi? E la chiesa di Tour e quella di Loches dove tu, il minore dei miei allievi, ti sei seduto ai miei piedi come a quelli del tuo maestro, e la chiesa di Besançon nella quale sono canonico, sono forse situate fuori dal mondo, loro, che mi venerano tutte e mi ricevono e accettano con gioia quel che dico, nel loro desiderio d'imparare?»

«Tu hai passato molto tempo nella recita menzognera della mia diffamazione, tu stesso l'hai dipinta per ignoranza, come un ubriaco che prolunga finché può le delizie d'un festino. Poiché tu ti sei saziato come un maiale nelle immondizie e nella merda della mia diffamazione, io, a mia volta, senza mordere col dente dell'odio né rompendo col bastone della vendetta, ma sorridendo dei latrati della tua lettera, discuterò delle novità inaudite della tua vita e ti dimostrerò in quale ignominia tu sei caduto a causa della tua impurità. Veramente, non è necessario per oltraggiarti, inventarsi dei fatti, secondo il tuo modo di fare, ma è sufficiente ripetere quel che è ben noto di Daniele e Betsabea. La tua caduta è talmente manifesta che, anche se la mia lingua la tacesse, essa parlerebbe da sola».

«Un chierico parigino di nome Fulberto ti ha accolto da ospite nella sua casa, t'ha fatto l'onore di accoglierti alla sua tavola come un amico o un membro della sua famiglia; ti ha affidato l'istruzione della nipote, una ragazza molto saggia e particolarmente dotata. Ma tu hai dimenticato, no, che dico, hai disprezzato i favori e l'onore che ti aveva testimoniato quel nobile chierico parigino, tuo anfitrione e signore. Tu non hai risparmiato la vergine che ti aveva affidato. Tu dovevi proteggerla e istruirla come un'allieva ma, spinto da uno sfrenato spirito lussurioso, tu non le hai insegnato il ragionamento ma la fornicazione. Nella tua condotta, hai accumulato molti crimini: sei accusato di tradimento e fornicazione; tu sei immondo per aver violato la purezza di una vergine. Ma il Dio di vendetta, il Signore Iddio di vendetta ha agito con franchezza: ti ha privato della parte con la quale avevi peccato. Torturato dal dolore della tua vergognosa ferita e per il timore di una morte imminente, spinto dalla paurosa sporcizia della tua vita passata, tu sei, in qualche modo, divenuto monaco. Ma ascolta quel che dice san Gregorio, parlando di coloro che si rifugiano per paura nella vita religiosa: «Chi fa il bene per timore, non si allontana affatto dal male».

«Abbiamo appena visto le ragioni e le circostanze della tua entrata negli Ordini. Nel monastero di Saint Denis, tu non hai potuto restare, perché tutto vi è ordinato secondo le facoltà di ciascuno, non per una regola severa, ma per la misericordia dell'abate. Tu hai allora accettato dai tuoi confratelli un priorato che potevi sbrigare come volevi. Poi hai pensato che quell'occupazione non sarebbe stata sufficiente per la tua esuberanza e i tuoi desideri e hai ottenuto dall'abate, col consenso unanime dei confratelli, la possibilità di riprendere i tuoi corsi. Lasciamo da parte tutto il resto: là, in presenza d'una folla barbara venuta da ogni parte, tu hai, per vanità e ignoranza, trasformato la verità in scempiaggini. Tu non smetti d'insegnare quel che non devi e il denaro ottenuto come prezzo delle tue menzogne tu lo dai alla tua ragazza di piacere per ricompensarla. Quel che le davi un tempo, quando eri normale, a prezzo del piacere atteso, ora lo dai solo come una ricompensa. Ma tu pecchi, pagando la tua passata lussuria, più gravemente che pagando quella futura. Prima ti esaurivi nei piaceri, oggi ti esaurisci in desideri che, per grazia di Dio, non puoi più soddisfare. Ascolta allora la formula di sant'Agostino: «Tu hai voluto fare qualunque cosa, ma non hai potuto, ma Dio l'ha notato; ai suoi occhi è come se tu avessi fatto quel che volevi fare» Io parlo avendo

Dio e gli angeli a testimoni: ho ascoltato i racconti dei monaci tuoi fratelli: quando torni tardi la sera al monastero, tu corri a portare a una cortigiana il salario del tuo insegnamento e delle tue menzogne. Senza vergogna paghi le tue lussurie passate. Hai preso l'abito e hai usurpato la funzione di dottore insegnando menzogne. Hai smesso di essere monaco perché san Gerolamo, anche lui monaco, così definisce il monaco: «Il monaco non deve essere un dottore, ma uno che piange, un uomo che piange il mondo, un uomo che attende nel timore di Dio».

«L'abiezione del tuo abito prova che non sei un chierico ma sei ancor meno un laico: la vista della tua tonsura lo rivela a sufficienza. Se non sei chierico né laico, io non so in che modo chiamarti. Forse, come tua abitudine, mentirai e dirai che posso chiamarti Pietro. Ma sono sicuro che un nome di genere maschile non può conservare il suo significato abituale se è separato dal suo genere. I nomi propri perdono di senso se succede loro di allontanarsi dalla perfezione. Una casa senza tetto e muri sarà chiamata casa incompiuta. La parte che rende uomo t'è stata tolta: non ti si può più chiamare Pietro, ma Pietro l'incompiuto. Il disonore d'essere incompiuto t'è valso il sigillo con cui chiudi le tue fetide lettere: rappresenta un essere con due teste, una da uomo e l'altra da donna. Avevo deciso di dire ancora contro di te molte cose oltraggiose, ma anche vere e chiare; avendo a che fare con un uomo incompiuto, lascerò incompiuta l'opera che avevo iniziato»»

(Lettera ad Abelardo)

L'*Epistola ad Abelardum* è di norma considerata il testamento filosofico di Roscellino. [4]

Note

1. ^ Cf. Giovanni del Bec, *Epistola Johannis ad Anselmum*, in Anselmo d'Aosta, *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, 6 voll., Edinburgh 1946-1961, III, ep. 128, pp. 270-271.
2. ^ Cf. Porfirio, *Isagoge*, ed. A. Busse, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 4, pars I, Berlin 1895 (rist. 1957), pp. 1-22.
3. ^ Anselmo d'Aosta, *Epistola de incarnatione verbi*, in Anselmo d'Aosta, *Opera Omnia*, ed. F. S. Schmitt, II, p. 4, 10-13: «Quod cum ad me perlatum esset, incepi contra hunc errorem quandam epistolam, quam parte quadam edita perficere contempsi, credens non ea opus esse, quoniam et ille contra quem fiebat, in concilio a venerabili archiepiscopo Remensi Rainaldo collecto errorem suum abiuraverat, et nullus videbatur qui eum errare ignoraret» [tr. it. Parodi, Rossini (ed.), *Anselmo - Abelardo – Roscellino. Fra le due rupi. La logica della Trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Milano, 2000, pp. 108-109: «Quando mi fu reso noto, cominciai a scrivere contro questo errore una lettera, che però trascurai di portare a termine, anche se in parte è stata resa pubblica, ritenendo non fosse necessario, dal momento che colui contro il quale era rivolta, nel concilio convocato da Rainaldo venerabile arcivescovo di Reims, aveva abiurato il proprio errore e non sembrava esserci alcuno che ignorasse che tale tesi era erronea»].
4. ^ Cf. M. Giannetta, *Apologia di Roscellino*, Roma 2020, p. 113.

Bibliografia

- Luigi Gentile, *Roscellino di Compiègne e il problema degli universali*, Lanciano 1975 (contiene la traduzione italiana della lettera di Roscellino).
- E.-H. W. Kluge, *Roscelin and the Medieval Problem of Universals*, in Journal of the History of Philosophy vol. 14 (ottobre 1976), pp. 405-414.

- Constant Mews, *Nominalism and Theology before Abaelard: New Light on Roscelin of Compiègne*, Vivarium, 20, 1992, pp. 4-33.
- M. Parodi, & M. Rossini (ed.), *Anselmo - Abelardo – Roscellino. Fra le due rupi. La logica della Trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*, Unicopli, Milano, 2000 (contiene la traduzione italiana della lettera di Roscellino).
- Giulio d'Onofrio, Anselmo e i teologi «moderni», in «Cur Deus Homo». Atti del Congresso Anselmiano Internazionale (Roma, 21-23 maggio 1998), cur. Paul Gilbert - Helmut Karl Kohlenberger - Elmar Salmann, Roma, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo 1999 (Studia Anselmiana 128), pp. 87-146.
- M. Giannetta, *Apologia di Roscellino*, Roma 2020.

Voci correlate

- Abelardo
- Anselmo d'Aosta
- Disputa sugli universali
- Nominalismo
- Triteismo

Altri progetti

- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Roscellino di Compiègne (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Roscelin_of_Compi%C3%A8gne?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Roscellino di Compiègne*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *ROSCELLINO di Compiègne*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1936.
- *Roscellino di Compiègne*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) *Roscelin*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (FR) *Bibliografia su Roscellino di Compiègne*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Roscellino di Compiègne*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 29760800 (https://viaf.org/viaf/29760800) · ISNI (EN) 0000 0000 8812 0947 (http://isni.org/isni/0000000088120947) · SBN CFIV183364 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV183364?core=autoriall) · BAV 495/29360 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_29360) · CERL cnp00396323 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00396323) · LCCN (EN) n2002091188 (http://id.loc.gov/authorities/names/n2002091188) · GND (DE) 118602594 (https://d-nb.info/gnd/118602594) · J9U (EN, HE) 987007380519805171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007380519805171) · WorldCat Identities (EN) viaf-265404179 (https://www.worldcat.org/identities/viaf-265404179)

Portale Biografie | **Portale Cattolicesimo** | **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Roscellino_di_Compiègne&oldid=136444445"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 15 nov 2023 alle 10:35.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Pietro Abelardo

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Abelardo" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Abelardo (disambigua)**.*

Pietro Abelardo (in latino *Petrus Abaelardus*; in francese: *Pierre Abélard*; Le Pallet, 1079 – Chalon-sur-Saône, 21 aprile 1142) è stato un filosofo, teologo e insegnante franco, talvolta chiamato anche **Pietro Palatino** a seguito della latinizzazione del nome della sua città di origine. Precursore della Scolastica, fu uno dei più importanti e famosi filosofi e pensatori del medioevo. Per alcune idee fu considerato eretico dalla Chiesa cattolica nel Concilio Lateranense II del 1139.

Statua di Abelardo di Jules Cavelier (1855-1857) - Palazzo del Louvre, Parigi

Nel corso della sua vita si mosse da una città all'altra fondando scuole e dando così i primi impulsi alla diffusione del pensiero filosofico e scientifico. Conquistò masse di allievi grazie all'eccezionale abilità nel padroneggiare la logica e la dialettica, e all'acume critico con cui analizzava la Bibbia e i Padri della Chiesa. Ebbe come temibile avversario Bernardo di Chiaravalle, che non gli risparmiò nemmeno le accuse di eresia. Le sue idee religiose, e in particolare le sue opinioni sulla Trinità, si collocavano in effetti al di fuori della dottrina della Chiesa cattolica, tanto da essere condannate dai concili di Soissons (1121) e di Sens (1140).

Tra i suoi principali allievi vi furono Arnaldo da Brescia, Giovanni di Salisbury, segretario dell'arcivescovo Tommaso Becket, Ottone di Frisinga, grande letterato e zio di Federico Barbarossa e Rolando Bandinelli, il futuro papa Alessandro III.

Abelardo fu noto anche col soprannome di *Golia*: durante il Medioevo tale appellativo aveva la valenza di "demoniaco". Pare che Abelardo fosse particolarmente fiero di questo soprannome, guadagnato in relazione ai numerosi scandali di cui fu protagonista, tanto da firmare con esso alcune delle sue lettere. Celebre è la sua storia d'amore con Eloisa, da molti considerato il primo esempio documentato di amore declinato in chiave "moderna", come passione e dedizione assoluta e reciproca.

La fonte principale delle notizie sulla vita di Abelardo è la *Historia mearum calamitatum* (*Storia delle mie disgrazie*), un'autobiografia scritta in forma di lettera ad un amico con l'evidente intento di destinarla alla pubblicazione; a questa possono essere aggiunte le lettere di Abelardo ed Eloisa, che erano intese anche per la circolazione fra gli amici di Abelardo. L'*Historia* fu scritta intorno all'anno 1130, e le lettere nel corso dei seguenti cinque o sei anni. Fatta eccezione di questi documenti, il materiale a disposizione è molto scarso:

una lettera di Roscellino di Compiègne ad Abelardo, una lettera di Fulco di Deuil, la *Disputatio* di Guglielmo di Saint-Thierry, la cronaca di Ottone di Frisinga, le lettere di san Bernardo e alcune allusioni negli scritti di Giovanni di Salisbury.

Indice

I primi anni

Le prime contese

I successi e la caduta di Abelardo

Il ritorno di Abelardo

Contro Bernardo di Chiaravalle

Il pensiero di Abelardo

- Il rapporto tra ragione e rivelazione
- Gli universali
- L'etica
- La logica
- La teologia

L'eredità di Abelardo

La Goliardia moderna

Opere

- Opere filosofiche
- Opere teologiche
- Opere biografiche

Note

Bibliografia

- Traduzioni italiane
- Studi su Abelardo

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

I primi anni

Pietro Abelardo (scritto anche Abeillard, Abailard, Abelard o Abaelardus) nacque (1079) nel piccolo villaggio di Pallet, circa dieci miglia ad est di Nantes, in Bretagna. Suo padre, Berengario, era il signore del villaggio, il nome di sua madre era Lucia; in seguito, ambedue divennero monaci. Pietro, il maggiore dei loro figli, era destinato alla carriera militare ma, come narrava egli stesso, abbandonò "Marte" per "Minerva", la professione delle armi per quella della cultura, che all'epoca non poteva prescindere dalla carriera ecclesiastica. Di conseguenza, in giovane età lasciò il castello del padre e andò in cerca di istruzione, come studioso errante, presso le scuole degli insegnanti allora più rinomati.

Dopo essere stato a Tours, si spostò dal nominalista Roscellino, che aveva la scuola a Locmenach, vicino a Vannes, prima di procedere per Parigi. Anche se l'Università di Parigi non esistette come istituzione sociale fino a oltre mezzo secolo dopo la morte di Abelardo, erano floride nella Parigi dei suoi tempi le scuole di Notre-Dame (prima della costruzione dell'attuale cattedrale), di Sainte Geneviève e di Saint Germain-des-Prés, precorritrici delle università del secolo successivo. La scuola di Notre-Dame era indubbiamente la più importante tra queste e il giovane Abelardo vi si diresse per studiare dialettica sotto il rinomato maestro (*scholasticus*) Guglielmo di Champeaux.

Le prime contese

Presto comunque il giovane provinciale, sul quale il prestigio di un grande nome era ben lontano dall'ispirare un timore riverenziale, non solo si avventurò nel criticare l'insegnamento del maestro Guglielmo (vedi la Disputa sugli universali), ma tentò di organizzarsi come insegnante concorrente. Trovando che a Parigi non era facile farsi spazio, fondò una sua scuola, prima a Melun e più tardi a Corbeil (1101 circa).

Abelardo passò i successivi due anni nel suo villaggio natale "pressoché tagliato fuori dalla Francia", come narrava egli stesso. La ragione di questo ritiro fu un esaurimento nervoso provocato dal troppo lavoro e studio.

Ritornato a Parigi, divenne nuovamente alunno di Guglielmo di Champeaux, per studiare retorica. Quando Guglielmo si ritirò nell'Abbazia di San Vittore, Abelardo, che nel frattempo aveva ripreso a insegnare a Melun, si affrettò a Parigi per assicurarsi un posto presso la Scuola della Cattedrale. Non essendo riuscito a ottenerlo, aprì una sua scuola sul colle di Sainte-Geneviève, vicino a Parigi (1108), luogo destinato a diventare una prestigiosa sede universitaria, sede a tutt'oggi della Sorbona.

Là e alla scuola della Cattedrale, presso la quale, nel 1113, finalmente riuscì a ottenere una cattedra, ebbe il massimo prestigio come insegnante di retorica e dialettica. Prima di assumere l'incarico di insegnante di teologia presso la scuola della Cattedrale, si recò a Laon, dove si presentò come studente al venerabile Anselmo di Laon. Presto, tuttavia, mostrò la petulante caparbietà di quando era in qualche modo limitato e non fu contento finché non ebbe quasi completamente superato l'insegnante di teologia di Laon, come aveva fatto, con successo, con l'insegnante di retorica e dialettica a Parigi. Leggendo il racconto di Abelardo sull'accaduto, è impossibile non biasimarlo per la temerarietà con cui si fece nemici come Alberico e Lotulfo, allievi di Anselmo, che in seguito gli si scagliarono contro. La novità e l'arditezza dei suoi metodi ne fecero successivamente una specie di simbolo dell'intellettuale libero e spregiudicato. Gli "studi teologici" seguiti da Abelardo a Laon erano quelli che oggi si chiamerebbero studi esegetici.

I successi e la caduta di Abelardo

Senza dubbio, la carriera di Abelardo a Parigi come insegnante, dal 1108 al 1118, fu particolarmente brillante. Nella sua *Historia* racconta come gli allievi si affollassero intorno a lui da ogni parte d'Europa, un'affermazione più che confermata dai suoi contemporanei. Era, infatti, l'idolo di Parigi: eloquente, vivace, disponibile, in possesso di una voce insolitamente gradevole, sicuro di sé. Aveva, come affermava, il mondo intero ai suoi piedi.

Che Abelardo fosse cosciente di queste caratteristiche veniva anche confermato dai suoi ammiratori più ardenti; effettivamente, nella *Historia*, confessava come in quel periodo della sua vita fosse pieno di vanità e di orgoglio; a questi difetti attribuì la sua rovina, che fu rapida e tragica come, apparentemente, tutto nella sua velocissima carriera.

Nell'opera raccontava la vicenda che sarebbe diventata un classico sul tema dell'amore; di come si innamorasse di Eloisa, la giovane nipote di Fulberto, canonico di Notre-Dame presso il quale Abelardo aveva dimora, la quale gli era stata affidata affinché le insegnasse la filosofia; la descriveva come bella, colta, sensibile e intelligente: «aveva tutto ciò che più seduce gli amanti». La fama della passione tra Abelardo ed Eloisa ben presto riuscì ad eguagliare quella del valore intellettuale di Abelardo, una situazione che non poteva essere tollerata dallo zio di Eloisa, che si vendicò facendo crudelmente evirare Abelardo.

Abelardo ed Eloisa sorpresi da Fulberto (Jean Vignaud, 1819)

Nel racconto Abelardo non risparmiò alcun particolare della storia, raccontando tutte le circostanze della tragica conclusione: la brutale vendetta del canonico, la fuga di Eloisa a Le Pallet, dove nacque il figlio Astrolabio (emblematica dell'atmosfera di esaltazione culturale e sensuale dei due la scelta del nome del figlio, che ebbe il nome non di un santo del calendario, ma di uno strumento scientifico), le nozze segrete (1119 o 1120), il ritiro di Eloisa nel monastero di Argenteuil e il suo abbandono della carriera accademica.

In quel periodo aveva gli ordini minori e, naturalmente, sperava in una brillante carriera come insegnante ecclesiastico. Dopo la sua caduta, Pietro si ritirò nell'Abbazia di Saint-Denis, dove divenne un monaco benedettino. Egli, che si era considerato «l'unico filosofo sopravvivente nel mondo intero», si voleva definitivamente nascondere nella solitudine monastica. Ma qualsiasi sogno di pace potesse avere fatto in relazione al suo ritiro monastico, presto andò in frantumi. Litigò con i monaci di Saint Denis per la sua irriverente critica della leggenda del loro santo patrono e fu inviato a una prioria, dove, ancora una volta, fu attratto dallo spirito dell'insegnamento per la filosofia e la teologia. «Più sottile e più istruito che mai», come lo descriveva un contemporaneo (Ottone di Frisinga), riprese la vecchia controversia con gli allievi di Anselmo di Laon. Grazie alla loro influenza, la sua eterodossia, specialmente sulla dottrina trinitaria, fu messa sotto accusa e, nel 1121, gli fu ordinato di comparire davanti ad un concilio, presieduto dal legato pontificio Kuno, vescovo di Preneste, a Soissons. Mentre non è facile determinare esattamente cosa accadde al Concilio, è chiaro che non ci fu alcuna condanna formale delle dottrine di Abelardo, il quale, tuttavia, fu condannato a recitare il Credo atanasiano e a bruciare il suo libro sulla Trinità (*De unitate et trinitate divina*). Inoltre, fu condannato alla prigionia nell'abbazia di Saint-Médard di Soissons, a quanto pare su richiesta dei monaci di Saint Denis, la cui inimicizia era inesorabile, in particolare quella del loro abate Adam.

Il ritorno di Abelardo

Nella sua disperazione, scappò in un luogo disabitato nei pressi di Troyes. Presto, cominciarono ad affollarsi presso di lui nuovi studenti. Furono allora innalzate capanne e tende per la loro ricezione e fu eretto un oratorio sotto il titolo del "Paracleto". Il suo precedente successo come insegnante si rinnovò. Dopo la morte di Adam, abate di Saint Denis, il suo successore Sugerio assolse Abelardo dalla censura e lo ristabilì nel suo rango di monaco. L'abbazia di Saint-Gildas di Rhuys, vicino a Vannes, sulle coste della Bretagna, avendo perduto l'abate nel 1125, scelse Abelardo come suo successore.

Nello stesso periodo, la comunità di Argenteuil fu dispersa ed Eloisa accettò con entusiasmo l'oratorio del Paracleto, di cui divenne badessa. Come abate di Saint-Gildas, Abelardo visse, secondo il suo racconto, un periodo molto travagliato. I monaci, considerandolo troppo rigoroso, tentarono in vari modi di sbarazzarsi di lui, osteggiandolo e arrivando persino a tentare di ucciderlo: essi infatti versarono del veleno nel calice della messa e, dopo il fallimento di questo proposito, assoldarono dei sicari per assassinarlo mentre faceva visita ad un malato a Nantes.[1] Infine riuscirono a scacciarlo dal monastero. Mantenendo il titolo di abate, Abelardo risiedette per un certo periodo nei pressi di Nantes e, successivamente (probabilmente nel 1136), riprese la sua carriera di insegnante a Parigi. Fra i suoi allievi di quel periodo c'erano Arnaldo da Brescia e Giovanni di Salisbury. Con Eloisa intrattenne una fitta corrispondenza, in parte pervenutaci, dove i due trasponevano il proprio amore terreno, ormai troncato, in un amore verso Dio. Nonostante ciò nelle lettere, spesso dotate di una notevole qualità artistica e di un sincero slancio mistico, trapelano ancora tracce dell'antica passione.

Contro Bernardo di Chiaravalle

Ma Guglielmo di Saint-Thierry, Norberto di Magdeburgo e Bernardo di Chiaravalle attaccarono le sue dottrine. Il monaco di Chiaravalle, l'uomo più potente della chiesa di quei tempi, fu messo in allarme sull'eterodossia degli insegnamenti di Abelardo e mise in discussione la dottrina trinitaria contenuta nei suoi scritti. Ci furono ammonizioni da una parte e mancanze dall'altra; San Bernardo, avendo preventivamente avvisato Abelardo in privato, procedette denunciandolo ai vescovi di Francia; Abelardo, sottovalutando l'abilità e l'influenza del suo avversario, richiese un concilio dei vescovi, di fronte al quale Bernardo e lui avrebbero dovuto discutere i punti disputati. Nel 1141, nella cattedrale di Sens (la sede metropolitana di cui Parigi era allora suffraganea), dinnanzi ad alti ecclesiastici e allo stesso re di Francia, Bernardo lesse la lista delle proposizioni che, temendo un diretto confronto dialettico con Abelardo, aveva fatto precedentemente condannare dai vescovi e gli chiese di riconoscerle. Abelardo, informato, così sembra, del procedimento della sera precedente, rifiutò di difendersi, dichiarando che si sarebbe appellato a Roma.[2] Di conseguenza, le proposizioni vennero condannate, ma Abelardo conservò la sua libertà. Bernardo, con una lettera alla Curia romana, sollecitò la ratifica papale della condanna di Abelardo.[3] Il decreto di Papa Innocenzo II, con la conferma della condanna di Sens, lo raggiunse mentre era in viaggio per Roma, ma era giunto solamente a Cluny.

Il Venerabile Pietro di Cluny prese a cuore il suo caso, ottenne da Roma una mitigazione della condanna, lo riconciliò con San Bernardo e gli diede un'onorata e amichevole ospitalità nel suo monastero. Là Abelardo passò gli ultimi mesi della sua vita e, infine, trovò quella pace che, inutilmente, aveva cercato altrove. Indossò l'abito dei monaci di Cluny e divenne un insegnante nella scuola del monastero. Morì a Chalon-sur-Saône nel 1142 e fu sepolto al Paracleto. Nel 1817 i suoi resti e quelli di Eloisa, morta nel 1164, furono traslati in una cappella nel Cimitero di Père-Lachaise a Parigi, dove oggi riposano l'uno accanto all'altra.

Il pensiero di Abelardo

> **Questa voce o sezione sugli argomenti filosofi e teologi è ritenuta da controllare**.
> **Motivo**: *In mancanza di fonti, alto rischio di RO e POV*

(LA)	(IT)
«Nihil credendum nisi prius intellectum»	«Non si deve credere in nulla se prima non lo si è capito.»

(Pietro Abelardo, *Historia Calamitatum*, IX)

Il rapporto tra ragione e rivelazione

Riguardo al rapporto fra ragione e la rivelazione, fra le scienze (compresa la filosofia) e la teologia, Abelardo incorse, ai suoi tempi, nella censura dei teologi mistici come San Bernardo, la cui tendenza era quella di mettere da parte la ragione in favore della contemplazione e della visione estatica.[3] Se i principi «la ragione aiuta la fede» e «la fede aiuta la ragione» devono essere presi come ispirazione della teologia scolastica, Abelardo era propenso a dare risalto al primo senza tener conto del secondo, in base alla sua affermazione «*nihil credendum nisi prius intellectum*» (non si deve credere a nulla se prima non si è capito).

Inoltre, quando parlava di soggetti sacri, adottò un tono e impiegò una fraseologia che offesero i più conservatori fra i suoi contemporanei. Eppure, Abelardo fu senza dubbio un innovatore: benché il XIII secolo, l'età aurea dello scolasticismo, conoscesse poco di Abelardo, adottò la sua metodologia e, con coraggio uguale al suo, ma senza la sua frivolezza o la sua irriverenza, introdusse l'uso della ragione nell'esposizione e nella difesa dei misteri della fede cristiana.

San Bernardo riassunse le accuse contro Abelardo nell'*Epistola CXCII* scrivendo:

(**LA**)	(**IT**)
«Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium; cum de gratiâ, sapit Pelagium; cum de personâ Christi, sapit Nestorium»	«Quando parla della Trinità, sa di Ario; quando [parla] della grazia, sa di Pelagio; quando [parla] della persona di Cristo, sa di Nestorio»

(San Bernardo, *Epistola CXCII*)

Non c'è dubbio che su questi argomenti Abelardo scrisse e disse molte cose che erano opinabili dal punto di vista dell'ortodossia: mentre combatteva gli opposti errori, cadde involontariamente negli errori che egli stesso non riconobbe come Arianesimo, Pelagianesimo e Nestorianesimo e che persino i suoi nemici potrebbero caratterizzare soltanto come in odore di Arianesimo, Pelagianesimo e Nestorianesimo. L'influenza di Abelardo sui suoi immediati successori non fu molto grande, in parte per il suo conflitto con le autorità ecclesiastiche e in parte per i suoi difetti personali, in particolar modo vanità e orgoglio, che dovettero dare l'impressione che stimasse la verità meno della vittoria.

In filosofia, Abelardo merita considerazione principalmente come dialettico. Per lui, come per tutti i filosofi scolastici vissuti prima del XIII secolo, indagine filosofica significava quasi esclusivamente discussione e spiegazione dei problemi suggeriti dai trattati di logica di Aristotele. Forse il suo più importante contributo alla filosofia e alla teologia fu il metodo con il quale sviluppò *Sic et non* ("Sì e no"), un metodo contenuto in embrione nell'insegnamento dei suoi predecessori e, in seguito, sviluppato da Alessandro di Hales e Tommaso d'Aquino. Esso consisteva nel mettere di fronte allo studente le ragioni a favore e contro un'argomentazione, sul principio che la verità sarà raggiunta solamente attraverso una discussione dialettica di argomenti e fonti apparentemente contraddittori.

Gli universali

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Disputa sugli universali****.*

Nel problema degli universali, che impegnava così tanto i dialettici di quel periodo, Abelardo assunse una posizione di intransigente ostilità sia nei confronti del grezzo nominalismo di Roscellino, che nei confronti dell'esagerato realismo di Guglielmo di Champeaux. Quale fosse, precisamente, la sua dottrina sulla questione è un aspetto che non può essere determinato con esattezza. Tuttavia, dalle affermazioni del suo allievo, Giovanni di Salisbury, è chiaro che la dottrina di Abelardo, espressa con i termini di un nominalismo modificato, era molto simile al moderato realismo che iniziò ad essere ufficiale nelle scuole circa mezzo secolo dopo la morte di Abelardo.

Per Roscellino, primo maestro di Abelardo, gli universali erano soltanto emissioni di voce (*flatus vocis*) e dunque non possedevano una realtà indipendente dall'uomo: è la teoria del nominalismo.

Per Guglielmo di Champeaux, altro maestro di Abelardo, gli universali, ossia i generi (minerali, vegetali e animali) e le specie (uomo, cavallo, ferro) erano realtà esistenti al di fuori di noi. La specie è una sostanza unica presente in tutti gli individui che differiscono tra loro soltanto per accidenti (colore, peso, ecc): così la specie uomo è comune a tutti gli uomini che poi si distinguono in Socrate, Platone, ecc.

Abelardo così commentava la concezione di Guglielmo: «C'è una stessa realtà nei singoli individui che si distinguerebbero fra loro solo per la diversità degli accidenti…per cui, per esempio, nei diversi uomini la sostanza è uguale e solo una diversità di forme fa sì che uno sia Socrate e un altro Platone [...] allora la stessa sostanza di animale si troverà sia negli animali razionali che in quelli irrazionali e dunque nella stessa sostanza sussisterebbero attributi contrari i quali, trovandosi nella stessa identica realtà, non sarebbero più contrari».

Guglielmo per rispondere alla critica di Abelardo corresse la sua teoria sostenendo che gli universali sono presenti negli individui in modo indifferenziato: «ciò che è in una realtà non può essere in un'altra [...] ma la realtà dell'universale resta la stessa nel senso della non differenza, nel senso che, per esempio, gli esseri umani, distinti in sé fra loro, sono la stessa realtà nell'uomo, non differiscono nella loro natura umana, e così per ogni essere». Abelardo, tuttavia, continuò la sua critica specificando che «ciò che conta è la non differenza fra due esseri in senso positivo: se due uomini non differiscono fra loro perché entrambi non sono una pietra, in che cosa non differiscono se hanno la stessa natura?».

Per Abelardo, come per Aristotele, la sostanza (*ousia*) era l'esistenza nella forma di cosa, di animale o di persona, dunque era un soggetto: «Come certi nomi sono dai grammatici detti comuni e altri propri, così dai dialettici certi termini sono detti universali e altri singolari; l'universale è un vocabolo capace di essere predicato singolarmente di molti, come per esempio, il termine uomo si può unire a tutti gli uomini mentre singolare è il nome predicato di uno solo, per esempio Socrate. Dicendo che Socrate è uomo, Platone è uomo, Aristotele è uomo, uso una parola, uomo, predicato di molti individui: uomo è dunque una parola universale. Quando diciamo che questo o quell'individuo conviene nello stato di uomo [...] diciamo che è un uomo sebbene lo stato di uomo non sia una cosa, una realtà, ma è la causa comune per cui ai singoli viene dato il nome uomo».

In questo modo l'universale non è né una realtà, come voleva Guglielmo di Champeaux, né un puro suono, come sosteneva Roscellino. L'universale non può essere una cosa, poiché una cosa è un'entità individuale e in quanto tale non può essere predicato di un'altra cosa: e allora l'universale non è realtà. Ma non è neanche un puro suono, perché anche un suono è un'entità individuale e perciò non può essere predicato di altro suono.

«Quando ascolto la parola uomo mi sorge nell'animo un modello *comune* a tutti gli uomini ma "proprio" di nessuno; quando ascolto la parola Socrate mi sorge un'immagine che esprime una "particolare" persona [...] come si può dipingere una figura comune, si può concepire una figura comune: l'universale è questa immagine comune, l'immagine di una cosa concepita come comune.»

L'etica

Abelardo ed Eloisa in un manoscritto del XIV secolo

Nell'etica Abelardo pose una tale enfasi sulla moralità dell'intenzione da venire interpretato, spesso, come rappresentante di una morale meramente soggettivistica. In realtà, studi più recenti, hanno mostrato come se è vero che, da un lato, per Abelardo, non sia l'azione in sé stessa a costituire peccato, ma l'intenzione di peccare, d'altro canto la stessa intenzione è, per il filosofo, non un mero elemento psicologico in cui entra in gioco solo la coscienza del singolo. Intenzione (da in-tendere) e coscienza (da cum-scire) sono per Abelardo elementi intrinsecamente relazionali, ovvero pongono l'individuo in dialogo con la legge e la volontà di Dio. Occorre, dunque, per comprendere al meglio la portata della novità abelardiana, non solo parlare di etica dell'interiorità, ma, soprattutto, di un'etica dell'interiorità relazionale[4].

«Il vizio dell'anima non si identifica col peccato; per esempio, l'iracondia è un vizio che spinge la mente a compiere cose che non si devono fare, alla lussuria sono inclini per complessione fisica molte persone che però non per questo peccano: il vizio dell'animo ci inclina ad "acconsentire" a cose illecite e peccato deve intendersi solo il fatto dell'acconsentire. Come non si possono eliminare le inclinazioni, perché fanno parte della natura umana, così non si può chiamare peccato la volontà o il desiderio di fare quel che è illecito, ma il peccato è il consenso dato alla volontà e al desiderio.» È dunque nel "consenso", anche solo interiore, la radice del bene o del male che commettiamo: possiamo fare del bene senza rendercene conto, senza intenzione buona: non per questo possiamo essere considerati buoni e virtuosi; allo stesso modo, possiamo fare del male senza intenzione: non per questo dobbiamo essere considerati malvagi e peccatori.

Su questa base, Abelardo riteneva che gli stessi persecutori di Cristo e dei martiri potrebbero non aver peccato se consideravano, in coscienza, giustamente punibili Cristo e i cristiani, perché l'ignoranza non è in sé peccato e anche il peccato originale, che colpisce i successori di Adamo, non può essere considerato peccato. Il peccato è, propriamente, per Abelardo, *contemptus Dei*, ovvero *disprezzo della legge divina*, ovvero conoscere quel che Dio vuole e, tuttavia, non volerlo. Senza riferimento a Dio e alla sua legge, dunque, non c'è peccato; così come esso non si verifica senza la dialettica con la coscienza del singolo. La realtà, dunque, propria del peccato è quella dell'intersoggettività.

Anche se Abelardo si sforzava di mantenersi nell'ambito dell'ortodossia, questa dottrina sembrava negare valore alle opere: la grazia non era più il dono divino della permanenza dell'uomo nel bene ma solo la conoscenza del regno dei cieli, e Cristo non era altro che un maestro, non un mediatore di salvezza; queste idee furono condannate dal concilio di Sens perché mostravano un ritorno al pelagianesimo.

Ma la sua morale consisteva soprattutto in una critica sia al rigorismo ascetico, che combatte le inclinazioni della natura umana, che al legalismo etico, che si conforma a schemi esteriori di comportamento, e il rifiuto del conformismo si estendeva alla valutazione del ruolo delle gerarchie ecclesiastiche il cui prestigio avrebbe dovuto essere conforme alla dignità morale dei singoli e non al carisma del potere di cui sono investiti.

La logica

Compito della logica è stabilire la verità o falsità di un discorso e solo la libera ricerca razionale può condurre alla verità. Nell'opera *Sic et non* (Sì e no), raccoglieva un centinaio di proposizioni, tratte dai diciassette libri del *Decretum* di Ivo di Chartres, attraverso le quali indicava il corretto metodo per affrontare le controversie teologiche: distingueva i testi della Bibbia, ai quali bisognava credere necessariamente, dai testi patristici, che potevano essere liberamente analizzati. Occorreva accertare se le espressioni usate dagli autori non fossero state da loro successivamente corrette, se non fossero state riprese da altri, occorreva accertare il reale significato dei singoli termini dati dai diversi autori: in caso di contrasto avrebbe dovuto preferire la tesi più e meglio argomentata.

Abelardo discuteva anche il problema dei *futuri contingenti*: Dio, prevedendo gli eventi futuri, determina il loro necessario verificarsi o gli eventi futuri restano contingenti, cioè non necessari? L'uomo non sa se le proprie previsioni del futuro siano vere o false e dunque per lui gli eventi futuri sono contingenti, mentre per Dio, che li conosce in anticipo, è necessario che essi si verifichino.

Dio è libero ma vuole solo il bene e dunque deve fare il bene; allora, creando il mondo, ha creato una cosa necessariamente buona: la necessità del mondo non significa, secondo Abelardo, mancanza di libertà in Dio perché egli fa tutto di sua volontà e senza costrizione.

La teologia

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Adozionismo § Il nuovo adozionismo di Abelardo nel XII secolo***.

«Composi il trattato *De unitate et trinitate divina* per i miei studenti che […] chiedevano ragioni adatte a soddisfare l'intelligenza [...] non si può credere a una affermazione senza averla capita ed è ridicolo predicare agli altri quel che né noi né gli altri comprendono.»

Nonostante questa affermazione, Abelardo poneva, comunque, la fede alla base di ogni ricerca teologica, cercando di giustificarla attraverso analogie razionali. Cercò di spiegare la Trinità utilizzando argomentazioni tratte dal *Timeo* platonico: lo Spirito Santo procederebbe dal Padre e dal Figlio perché in Platone l'Anima del mondo, assimilata da Abelardo allo Spirito Santo, contempla nell'Intelletto divino (il Figlio) le Idee del Padre e in questo modo «per mezzo della ragione universale governa le opere di Dio traducendo nella realtà le concezioni del suo Intelletto».

Nel cristianesimo, secondo Abelardo, sostanza del Padre è la potenza, del Figlio è la sapienza e dello Spirito Santo è la carità. Dovendo costituire un'unità, le persone divine devono derivare l'una dall'altra: il Padre genera il Figlio che è della stessa sostanza del Padre, perché la sapienza è una forma di potenza divina, mentre lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, altrimenti la carità senza potenza sarebbe inefficace e senza la sapienza non avrebbe razionalità.

Questa concezione trinitaria fu attaccata da Norberto di Magdeburgo, fondatore dell'ordine dei Canonici regolari premostratensi, da Bernardo di Chiaravalle e da Guglielmo di Saint-Thierry, perché considerata affetta da eresia *modalista* – il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, anziché tre persone, non sarebbero altro che tre manifestazioni o *modi* attraverso i quali si manifesta l'unico Dio.

Nel *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, l'ultimo scritto, rimasto incompiuto, di Abelardo, i tre personaggi dell'opera credono tutti in Dio, ma due seguono le Sacre Scritture, mentre il filosofo segue la ragione. Il filosofo, nel dialogo col giudeo, conclude di non poter accettare una religione fondata esclusivamente sull'Antico Testamento, e non condivide le prove della razionalità della fede cristiana. Egli sostiene la necessità di valutare criticamente le scelte religiose in quanto ritiene che si aderisca alla fede di una religione positiva solo seguendo le proprie tradizioni familiari, tanto che, quando due persone di fede diversa si sposano, uno di essi si converte abitualmente alla fede dell'altro.

L'eredità di Abelardo

Abelardo è stata una delle figure fondamentali non solo del XII secolo, ma della storia del pensiero occidentale in generale. Con le sue opere, in particolare il *Sic et non*, si può dire che abbia fondato la logica occidentale, dimostrando come la ragione umana possa arrivare a importanti risultati senza bisogno di appoggiarsi pedissequamente alle Sacre Scritture. Egli ha elaborato i principi di identità e di non-contraddizione che furono alla base della filosofia scolastica nel secolo successivo.

Sebbene condannato dalla maggior parte della Chiesa più tradizionalista, il suo metodo venne ripreso con successo dal monaco giurista Graziano, che redasse una raccolta completa di diritto canonico (il *Decretum Gratiani*), servendosi proprio della logica abelardiana. Dopo di lui il pensiero scolastico ebbe grandi esponenti che mediarono le innovazioni di Abelardo, tra i quali Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Essi applicarono il metodo logico-scientifico allo studio della teologia, che divenne una vera e propria scienza, quindi indagabile con i metodi della ragione umana. Questi studiosi si poterono avvalere anche delle traduzioni in latino di un altro grande pensatore, Averroè, che rese possibile la conoscenza di Aristotele e dei filosofi arabi in Occidente.

La Goliardia moderna

Al soprannome di Pietro *Golia* Abelardo si deve il termine Goliardia. Il termine stesso venne adottato dagli studenti universitari bolognesi sul finire del XIX secolo, quando il movimento venne fondato sotto l'impulso di Giosuè Carducci, allora insegnante presso la locale facoltà di lettere, che aveva assistito in Germania a manifestazioni studentesche simili a quello che sarebbe stato poi il *modus operandi* dei Goliardi. Gli studenti tedeschi erano effettivamente eredi (considerando le evoluzioni storiche del caso) di quei clerici vagantes tanto osteggiati dalla chiesa durante il XII secolo e che avevano eletto Pietro Abelardo a proprio vessillo nella lotta alle imposizioni ideologiche del Papa.

Opere

Le prime edizioni dell'*Opera Omnia* di Abelardo (che non includevano gli scritti di logica) sono state pubblicate a Parigi nel 1616 da F. Amboise e A. Duchesne; il testo è identico, ma le introduzioni dei curatori sono diverse.[5]

Opere filosofiche

- La prima edizione di alcuni degli scritti di logica è quella di Victor Cousin, *Ouvrages Inédits D'Abélard*, Parigi, 1836, (due volumi).
- *Logica ingredientibus*, in: B. Geyer (a cura di), *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters vol 21, tomi 1-3, Aschendorff, Mũnster, 1919-1927.
- *Logica nostrorum petitioni sociorum* in: B. Geyer (a cura di), *Peter Abaelards Philosophische Schriften*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters vol 21, Vol 4, Aschendorff, Mũnster, 1933.
- *Dialectica*, un trattato di logica in cinque libri (di cui manca l'inizio del primo) prima edizione (incompleta) in: Victor Cousin (a cura di) *Ouvrages inédits d'Abélard* Parigi, 1836; seconda edizione a cura di L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum 1956 (riveduta nel 1970).
- *Glossae super Periermeneias*, a cura di K. Jacobi K e C. Strub, *Corpus Christianorum continuatio mediaevalis*, Turnhout, Brepols, 2010.
- *Glossulae in Porphyrium*, in: Mario dal Pra (a cura di), *Scritti di logica*, Firenze, La Nuova Italia, 1970.
- Lucia Urbani Ulivi, *La psicologia di Abelardo e il Tractatus de Intellectibus*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1976, (edizione del testo latino pp. 103–127).
- *Tractatus de intellectibus*, in: P. Morin (a cura di), *Abélard. Des intellections*, Parigi, Vrin, 1994 (testo latino e traduzione francese).
- *Secundum Magistrum Petrum Sententie*, in: L. Minio-Paluello, (a cura di), *Twelfth Century Logic: Texts and Studies*, Vol II: *Abelardiana Inedita*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, pp. 109–122.
- *I commenti all'Isagoge di Porfirio,* introduzione e traduzione di Simona Follini, con i testi latini originali, Milano, Mimesis 2022,

fr-am-ment-o *D-e Generibus et Speciebus,* attribuito ad Abelardo da Victor Cousin, è ora ritenuto di autore anonimo (indicato come Pseudo-Joscelin)[6].

Opere teologiche

- Tractatus *De Unitate et Trinitate Divina*, condannato dal Concilio di Sens (scoperto e pubblicato da Remigius Stölzle, Friburgo in Brisgovia, 1891);
- *Theologia Christiana* (seconda edizione ampliata del *Tractatus*), *Expositio in Hexaëmeron*, (prima edizione di U. Durand ed E. Martène, in *Thesaurus Novus Anedoctorum*, vol. V 1717);
- Theologia *Summi Boni*, prima edizione a cura di H. Ostelnder, Monaco, 1939.
- *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, prima edizione di F. H. Reinwald, Berlino 1831;
- *Ethica* o *Scito te ipsum*, prima edizione di B. Pez in *Thesaurus Anedoctorum Novissimus*, vol. III, 1721;
- *Sic et Non*, una raccolta di brani scritturali e patristici, pro e contro varie opinioni teologiche, senza alcun tentativo di decidere se l'opinione positiva o negativa sia corretta od ortodossa;
- *Sententiae Petri Abaelardi*, noto anche come *Epitomi Theologiae Christianae*, un'antologia raccolta dagli allievi di Abelardo (pubblicata per la prima volta da Rheinwald, Berlino, 1835);

- *Opera Theologica. I. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos; Apologia contra Bemardum*. Cura et studio Eligii M. Buytaert, in Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, XI, Turnholti, Brepols, 1969.
- *Opera Theologica. II. Theologia Christiana; Theologia Scholarium: recensones breviores; accedunt Capitula haeresum Petri Abaelardi*. Cura et studio Eligii M. Buytaert, in CC, Cont. Med., XII, Turnholti, Brepols 1969.
- *Opera Theologica. III. Theologia «Summt Boni»; Theologia «Scholarium»* . Cura et studio Eligii M. Buytaert-Constant Mews, in CC, Cont. Med., XIII, Turnholti, Brepols, 1987.
- *Opera Theologica. IV. Scito te ipsum*. Cura et studio Rainer M. Ilgner, in CC, Cont. Med., XV, Turnholti, 2001.
- *Opera Theologica. V. Expositio in Hexameron*. Edita a Mary Romig ; auxilium praestante David Luscombe; *Abbreviatio Petri Abaelardi Expositionis in Hexameron*, edita a Charles Burnett; auxilium praestante David Luscombe. in CC, Cont. Med., XV, Turnholti, 2004.
- *Opera Theologica. VI. Sententie magistri Petri Abaelardi* cura et studio David Luscombe; auxilium praestantibus Julia Barrow ... [et al.] ; *Liber sententiarum magistri Petri*, cura et studio Constant J. Mews; auxilium praestante David Luscombe, in CC, Cont. Med., XV, Turnholti, 2006.
- altre opere esegetiche, inni, sentenze, sermoni, ecc.

Opere biografiche

Sulla propria vicenda biografica, e sul modello delle *Confessioni* di Agostino, Abelardo scrisse una *Historia Calamitatum Mearum* (*Storia delle mie disgrazie*), che conteneva anche lettere scambiate tra lui ed Eloisa, e la Regola destinata al monastero di Paracleto. L'*Historia* di Abelardo può considerarsi una delle prime autobiografie moderne.

Note

1. ^ Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa e Abelardo*, Bari, Editori Laterza, p. 126, ISBN 978-88-581-1463-6.
2. ^ Tra i difensori di Abelardo nel concilio di Sens vi fu un suo ex-allievo, Giacinto Bobone, che poco più di quarant'anni dopo diverrà papa con il nome di Celestino III (John N.D. Kelly, *Gran Dizionario Illustrato dei Papi*, Edizioni Piemme S.p.A., 1989, Casale Monferrato (AL), ISBN 88-384-1326-6, p. 476)
3. *BERNARDO CONTRO ABELARDO CUORE O RAGIONE QUELLA SFIDA TRA DUE TEOLOGIE - la Repubblica.it*, su *Archivio - la Repubblica.it*, 11 febbraio 2012. URL consultato l'11 marzo 2024.
4. ^ *D. Penna, Dio, l'uomo e la felicità. La morale abelardiana come etica della relazione, Roma, Europa Edizioni, 2015.*.
5. ^ Su questa doppia edizione vedere l'introduzione di J. Monfrin, ad Abélard, *Historia calamitatum*, Parigi, Vrin, 1959, pp. 31-33.
6. ^ Pseudo-Joscelin, *Treatise on Genera and Species*, edizione e traduzione di Peter King, *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 2, 2015, pp. 104-210.

Bibliografia

Traduzioni italiane

- *Conosci te stesso o Etica*, Firenze: La Nuova Italia, 1976.

- *Insegnamenti al figlio*, Roma: Armando, 1984.
- *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Milano: BUR Rizzoli, 1992.
- *Teologia del Sommo Bene*, Milano: Bompiani, 2003.
- *Teologia degli scolastici. Libro III*, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- *Storie delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo ed Eloisa*, Milano: Garzanti, 2003.
- Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, Introduzione, traduzione con testo latino a fronte, commento a cura di Ileana Pagani, Torino: UTET, Torino, 2004, paperback 2008.
- *Planctus*. *Consolatoria*, *Confessio fidei*, La Finestra editrice, Lavis 2013 ISBN 978-88-95925-47-9
- *I commenti all'Isagoge di Porfirio*. Saggio introduttivo, traduzioni, note e apparati a cura di Simona Follini, Milano, Mimesis, 2022.

Studi su Abelardo

- Giuseppe Allegro. *La teologia di Pietro Abelardo fra letture e pregiudizi*, Palermo, officina di Studi Medievali, 1990.
- Graziella Ballanti. *Pietro Abelardo. La rinascita scolastica del 12. secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1995.
- Ester Brambilla Pisoni. *Recenti interpretazioni della teologia di Pietro Abelardo*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 97, (Ottobre-Dicembre 2005), pp. 691-700.
- Ester Brambilla Pisoni. *Le figure della Trinità in Pietro Abelardo* in Alessandro Ghisalberti (a cura di), *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, Roma, Viella, 2010, pp. 229-245.
- Simonetta Cancian. *Abelardo ed Eloisa*, Trento, Casa Editrice Panorama, Trento, 2005.
- Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. *La logica di Abelardo* (https://web.archive.org/web/20150211153113/http://www.studiumanistici.unimi.it/files/_ITA_/Filarete/037.pdf), Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. *Introduzione ad Abelardo*, Roma - Bari, Laterza, 1988.
- Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. *Eloisa e Abelardo. Parole al posto di cose*, Milano, Mondadori, 1987.
- Etienne Gilson. *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950.
- Davide Penna. "Tematiche morali nell'opera di Pietro Abelardo", *Sophia*, VI (2/2014), pp. 164-185.
- Davide Penna. *Dio, l'uomo e la felicità. La riflessione morale di Pietro Abelardo come etica della relazione,* Roma, Europa Edizioni, 2015.
- Régine Pernoud. *Eloisa e Abelardo*, Jaca Book, Milano, 1984.
- Roberto Pinzani. *La grammatica logica di Abelardo*, Parma, Università degli Studi di Parma, 1992.

Voci correlate

- Abelardo ed Eloisa
- Fulco di Deuil

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Pietro Abelardo**

- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Pietro Abelardo**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Pietro Abelardo**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Pietro Abelardo (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Peter_Abelard?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Abelardo, Pietro*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Bruno Nardi, *ABELARDO, Pietro*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- *Abelardo, Pietro*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Abelardo, Pietro*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Abelardo, Pièrro*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Abelardo*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (EN) David Edward Luscombe, *Peter Abelard*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Pietro Abelardo*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Pietro Abelardo*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Pietro Abelardo*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (DE) *Pietro Abelardo*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- *Opere di Pietro Abelardo* / *Pietro Abelardo (altra versione)* / *Pietro Abelardo (altra versione)* / *Pietro Abelardo (altra versione)* / *Pietro Abelardo (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Pietro Abelardo*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Pietro Abelardo*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Pietro Abelardo*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Pietro Abelardo*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (FR) *Bibliografia su Pietro Abelardo*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Pietro Abelardo*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) *Spartiti o libretti di Pietro Abelardo*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.
- (EN) *Pietro Abelardo*, su *AllMusic*, All Media Network.
- (EN) *Pietro Abelardo*, su *Discogs*, Zink Media.
- (EN) *Pietro Abelardo*, su *MusicBrainz*, MetaBrainz Foundation.
- (EN) Peter King, *Peter Abelard*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Kevin Guilfoy, *Peter Abelard (1079—1142)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Logica, Semantica ed Ontologia nell'Opera di Abelardo*, su *historyoflogic.com*.
- (EN) *Teorie della Copula negli Scritti di Logica di Abelardo*, su *historyoflogic.com*.
- (EN) *Le Opere Filosofiche di Abelardo: Edizioni e Traduzioni*, su *historyoflogic.com*.
- (EN) *Bibliografia sulla Logica e l'Ontologia di Abelardo*, su *historyoflogic.com*.
- (DE) *Heloïsa und Abaelard: studi, bibliografia, link a testi*, su *abaelard.de*. URL consultato il 7 giugno 2016 (archiviato dall'url originale il 23 aprile 2016).
- (FR) *Encyclopédie de l'Agorà - Pierre Abélard*, su *agora.qc.ca*.

- *Opera Omnia*, su *documentacatholicaomnia.eu*. da Migne, Patrologia Latina, con indici analitici.
- *Pietro Abelardo*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 88995118 (https://viaf.org/viaf/88995118) · ISNI (EN) 0000 0001 2102 945X (http://isni.org/isni/000000012102945X) · SBN CFIV044517 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV044517?core=autoriall) · BAV 495/23240 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_23240) · CERL cnp00393982 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00393982) · Europeana agent/base/47580 (https://data.europeana.eu/agent/base/47580) · ULAN (EN) 500356788 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500356788) · LCCN (EN) n79142562 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79142562) · GND (DE) 11850004X (https://d-nb.info/gnd/11850004X) · BNE (ES) XX1149497 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1149497) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1149497) · BNF (FR) cb11885557w (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11885557w) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11885557w) · J9U (EN, HE) 987007257314105171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257314105171) · NSK (HR) 000032554 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000032554) · NDL (EN, JA) 00519419 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00519419) · CONOR.SI (SL) 31322979 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/31322979) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79142562 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79142562)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**
Portale Filosofia	**Portale Medioevo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Pietro_Abelardo&oldid=138296308"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 mar 2024 alle 13:48.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Alberto Magno

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Alberto Magno di Bollstädt, detto *Doctor Universalis*, conosciuto anche come **Alberto il Grande** o **Alberto di Colonia** (Lauingen, tra il 1193 e il 1206 – Colonia, 15 novembre 1280), è stato un vescovo cattolico, scrittore e filosofo tedesco appartenente all'ordine domenicano. È considerato il più grande filosofo e teologo tedesco del Medioevo sia per la sua grande erudizione che per il suo impegno nel tenere distinto l'ambito filosofico da quello teologico. Fu perfetto conoscitore delle scienze greche, latine e arabe.[1] Tra le discipline di cui è stato grande studioso ci sono la logica, la fisica, l'astronomia, la biologia, la botanica, la zoologia, la mineralogia, la chimica, oltre che le discipline filosofiche[2]. Egli ha consentito all'Occidente, come fecero anche Severino Boezio e Giacomo da Venezia, di penetrare nei testi di Aristotele. Fu, inoltre, il maestro di Tommaso d'Aquino. Fortemente influenzato dall'agostinismo platonizzante che dominava all'Università di Parigi, realizzò la prima rielaborazione della Rivelazione cristiana alla luce della filosofia peripatetica, aprendo la via alla sintesi tomista.[1] La Chiesa cattolica lo venera come santo protettore degli scienziati e dottore della Chiesa.

Indice

- **Biografia**
- **Culto**
- **Opere**
- **Influenza di Alberto sui contemporanei e sui posteri**
  - Alberto e le scienze sperimentali
  - Alberto e la filosofia scolastica
  - La teologia di Alberto
  - Alberto e la musica
  - Altri influssi
- **Alberto e Dante**
- **Riconoscimenti alla memoria**
- **Note**

Sant'Alberto Magno

Alberto Magno in un affresco di Tommaso da Modena, Treviso, 1352

Vescovo e Dottore della Chiesa

Nascita	Lauingen, 1193-1205-1206
Morte	Colonia, 15 novembre 1280
Venerato da	Chiesa cattolica
Beatificazione	1622
Canonizzazione	1931
Ricorrenza	15 novembre
Patrono di	Scienziati

Alberto
vescovo della Chiesa cattolica

Bibliografia
- Opere in latino
- Traduzioni italiane
- Studi

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Incarichi ricoperti	Vescovo di Ratisbona
Nato	1193-1205-1206 a Lauingen
Consacrato vescovo	1260
Deceduto	15 novembre 1280 in Colonia

Biografia

Alberto, figlio minore del Conte di Bollstädt, nacque a Lauingen (Svevia) ma l'anno di nascita non è esattamente conosciuto: alcuni sostengono nel 1205, altri nel 1206; molti storici inoltre indicano il 1193. Nulla di certo è poi noto circa la sua istruzione iniziale, se sia stata ricevuta in casa o in una scuola del circondario. Da giovane fu mandato a proseguire i suoi studi presso l'Università di Padova, città scelta sia perché vi risiedeva un suo zio, sia perché Padova era famosa per la sua cultura delle arti liberali, per le quali il giovane svevo aveva una speciale predilezione. Anche la data di questo viaggio a Padova non può essere determinata con precisione. Nell'anno 1223, dopo aver ascoltato i sermoni del beato Giordano di Sassonia, secondo maestro generale dell'Ordine dei predicatori, decise di entrare nel medesimo Ordine religioso.

Vicente Salvador Gómez, *La Vergine Maria appare a sant'Alberto Magno*, 1660, Museo delle belle arti di Valenza (Spagna).

Gli storici non riportano se gli studi di Alberto continuarono a Padova, Bologna, Parigi, o Colonia. Comunque, dopo averli completati, insegnò teologia a Hildesheim, Friburgo, Ratisbona, Strasburgo e Colonia. Si trovava nel convento di Colonia, intento nello studio del *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo, quando, nel 1240, gli fu ordinato di recarsi a Parigi. Qui si laureò all'università, che più di ogni altra veniva celebrata come scuola di teologia. Durante il viaggio da Colonia e Parigi ebbe tra i suoi ascoltatori Tommaso d'Aquino, un giovane silenzioso e riflessivo, del quale riconobbe il genio ed a cui predisse la futura grandezza. Il nuovo discepolo accompagnò il suo maestro a Parigi e nel 1248 tornò con lui al nuovo *Studium Generale* di Colonia, del quale Alberto era stato nominato Rettore, mentre Tommaso divenne secondo professore e *Magister Studentium*.

Al Capitolo Generale dei Domenicani tenutosi a Valenciennes nel 1250, insieme a Tommaso d'Aquino ed a Pietro di Tarantasia (futuro papa Innocenzo V), elaborò le norme per la direzione degli studi e per la determinazione del sistema di meriti all'interno dell'ordine. Quindi, nel 1254, fu eletto

provinciale per la Germania, incarico difficile, che ricoprì con efficienza e responsabilità. Nel 1256 si recò a Roma per difendere gli ordini mendicanti dagli attacchi di Guglielmo di Saint-Amour, il cui libro, *De novissimis temporum periculis*, fu condannato da papa Alessandro IV il 5 ottobre 1256. Durante la sua permanenza nell'Urbe, Alberto ricoprì l'ufficio di maestro del Sacro Palazzo (istituito ai tempi di Domenico di Guzmán) e colse l'occasione per commentare il *Vangelo secondo Giovanni*. Nel 1257, però, per dedicarsi allo studio ed all'insegnamento, rassegnò le dimissioni dall'ufficio di provinciale.

Nell'anno 1260 fu consacrato vescovo di Ratisbona. Umberto di Romans, maestro generale dei Domenicani, temendo di perdere i servigi di Alberto, tuttavia, cercò di impedirne la nomina, ma fallì. Alberto, infatti, governò la diocesi fino al 1262 quando, dopo che furono accettate le sue dimissioni, riprese volontariamente l'ufficio di professore presso lo *Studium* di Colonia. Nel 1270 inviò una memoria a Tommaso, che si trovava a Parigi, per aiutarlo nella disputa con Sigieri da Brabante e gli averroisti. Questo fu il suo secondo trattato contro il filosofo arabo (il primo fu scritto nel 1256 con il titolo *De Unitate intellectus Contra Averroem*). Nel 1274 fu invitato da papa Gregorio X a partecipare ai lavori del secondo Concilio di Lione, alle cui conclusioni prese parte attiva. L'annuncio della morte di Tommaso a Fossanova, durante il viaggio che aveva intrapreso per partecipare ai lavori del Concilio, fu un duro colpo per Alberto, che lo commentò dichiarando che "La luce della Chiesa" si era estinta.

Il suo antico spirito e vigore tornarono a galla nel 1277, quando fu annunciato che l'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier ed altri volevano condannare gli scritti di Tommaso perché li consideravano poco ortodossi. Per tale motivo si mise in viaggio alla volta di Parigi, deciso a difendere la memoria del suo discepolo. Qualche tempo dopo, nel 1278 (anno in cui scrisse il suo testamento) ebbe dei vuoti di memoria; la sua forte mente a poco a poco si offuscò e si narra che abbia trascorso la fase terminale della sua esistenza nel più totale isolamento, amareggiato per un notevole cedimento della memoria manifestatosi nel corso di un incontro pubblico. Il suo corpo fiaccato da una vita austera di privazioni e di lavoro cedette sotto il peso degli anni e morì nel 1280. Fu sepolto nella chiesa parrocchiale di sant'Andrea a Colonia.

Culto

Fu beatificato da papa Gregorio XV nel 1622; la sua memoria ricorre il 15 Novembre. Nel Settembre 1872, i vescovi tedeschi, riuniti a Fulda, inviarono alla Santa Sede una petizione per la sua canonizzazione. Alberto fu proclamato santo da papa Pio XI nel 1931. Lo stesso papa, in occasione della canonizzazione, lo proclamò dottore della Chiesa. Dieci anni più tardi, papa Pio XII lo dichiarò patrono dei cultori delle scienze naturali.

Opere

Sono state pubblicate due edizioni dell'*Opera Omnia* di Alberto, la prima a Lione in 21 volumi[1], edita nel 1651 a cura di Padre Pietro Jammy, O.P.; l'altra a in 38 volumi[1], edita a Parigi (Louis Vivès) nel 1890-99, sotto la direzione dell'Abate Auguste Borgnet dell'Arcidiocesi di Reims.

Una nuova edizione critica (*Editio Coloniensis*) è in corso di pubblicazione a cura dell'Albertus-Magnus-Institut; sono previsti 41 volumi, di cui 29 sono già stati pubblicati.

La cronologia delle opere fu stilata da Paul von Loë nella sua *Analecta Bollandiana* (*De Vita et scriptis B. Alb. Mag.*, XIX, XX e XXI). La sequenza logica, invece, fu estrapolata da Padre Mandonnet, O.P., nel *Dictionnaire de théologie catholique*. L'elenco che segue indica gli argomenti dei vari trattati, i numeri si riferiscono ai volumi dell'edizione Borgnet.

- Logica:
  - Vol. 1:
  - *Super Porphyrium De V universalibus*
  - *De praedicamentis*
  - *De sex principiis*
  - *Peri hermeneias*
  - *Analytica priora*
  - Vol. 2:
  - *Analytica posteriora*
  - *Topica*
  - *De sophisticis elenchis*

De animalibus (1450-1500 ca., cod. fiesolano 67, Biblioteca Medicea Laurenziana)

- Scienze fisiche:
  - *Physicorum* (3);
  - *De Coelo et Mundo* (*"Il cielo e il mondo"*) (4);
  - *De Generatione et Corruptione* (*"La generazione e la corruzione"*) (4);
  - (**LA**) *De meteoris*, Venezia, Raynaldus da Nimwegen, 1488.;
  - *De Mineralibus* (*"I minerali"*) (5);
  - *De Natura locorum* (9);
  - *De passionibus aeris* (9).

De meteoris, 1488

- Biologia:
  - *De vegetabilibus et plantis* (*"I vegetali e le piante"*) (10);
  - (**LA**) *De animalibus*, Venezia, Ottaviano Scoto, 1519.;
  - *De motibus animalium* (*"I moti degli animali"*) (9);
  - *De nutrimento et nutribili* (*"Il nutrimento e il nutribile"*) (5);
  - *De aetate* (*"L'età"*) (9);
  - *De morte et vita* (*"La morte e la vita"*) (9);
  - *De spiritu et respiratione* (*"Lo spirito e la respirazione"*) (9).
- Psicologia:
  - *De Anima* (*"L'anima"*) (5);
  - *De sensu et sensato* (*"Il senso e il sensato"*) (5);
  - *De Memoria, et reminiscentia* (5);
  - *De somno et vigilia* (5);
  - *De natura et origine animae* (5);
  - *De intellectu et intelligibili* (*"L'intelletto e l'intelligibile"*) (5);
  - *De unitate intellectus contra Averroistas* (*"L'unità dell'intelletto contro gli Averroisti"*) (9).
- *Philosophia pauperum* (*"Filosofia dei poveri"*) (21):
  - Morale e Politica:
    - *Ethicorum* (7);
    - *Politicorum* (8).

- Metafisica:
  - *Metaphysicorum* (*"Metafisica"*) (6);
  - *De causis et processu universitatis* (10).
- Teologia:
  - *Commentario su Dionigi l'Areopagita* (14);
  - *Commentario alle Sentenze di Pietro Lombardo* (25-30);
  - *Summa Theologiae* (31-33);
  - *Summa de creaturis* (34-35);
  - *De sacramento Eucharistiae* (*"Il sacramento dell'Eucaristia"*) (38);
  - *Super evangelium missus est* (37).
- Esegesi:
  - Commentari sui Salmi e sui Profeti (15-19);
  - Commentari sui Vangeli (20-24);
  - *Sull'Apocalisse* (38).
- Sermoni:
  - *De quindecim problematibus* (*"Su quindici problemi"*), edito dal Mandonnet nel suo *Siger de Brabant* (Friburgo, 1899).

Opere dubbie e spurie: I volumi 13, 15, 16, 17, 36 e 37 dell'edizione Borgnet contengono solo opere non autentiche.

- *De apprehensione* (5);
- *Speculum astronomiae* (*"Specchio di astronomia"*) (5);
- *De alchimia* (38);
- *Scriptum super arborem Aristotelis* (38);
- *Paradisus animae* (37);
- *Liber de Adhaerendo Deo* (*"Il dover accostarsi a Dio"*) (37);
- *De Laudibus Beatae Virginis* (36);
- *Biblia Mariana* (37);
- *Compendium theologicae veritatis* (*"Compendio della verità teologica"*);
- *De causis et proprietatibus elementorum* (*"Le cause e le proprietà degli elementi"*);
- *De erroribus philosophorum* (*"Gli errori dei filosofi"*);
- *De fato* (*"Il fato"*);
- *De lapidibus* (*"Le pietre"*);
- *De praedicabilibus* (*"Le cose lodevoli"*);
- *De praedicamentis* (*"Le categorie"*);
- *In categorias Aristotelis* (*"Nelle categorie di Aristotele"*);
- *Super geometriam Euclidis* (*"Sulla geometria di Euclide"*).

Influenza di Alberto sui contemporanei e sui posteri

L'influenza esercitata da Alberto sugli studiosi dei suoi tempi e su quelli degli anni seguenti fu, naturalmente, molto grande. La sua fama è dovuta in parte al fatto che fu il precursore, la guida ed il maestro di Tommaso d'Aquino, ma sicuramente è stato grande anche di per sé. È interessante notare come questo frate medioevale in mezzo ai suoi molti doveri di religioso, come provinciale del suo ordine, come

vescovo e legato pontificio, come predicatore di una crociata, pur effettuando molti faticosi viaggi tra Colonia, Parigi e Roma e frequenti escursioni in varie parti della Germania, abbia potuto essere in grado di comporre una vera enciclopedia, contenente trattati scientifici su quasi ogni argomento dello scibile umano, mostrando una conoscenza della natura e della teologia che sorprese i suoi contemporanei, e ancora suscita l'ammirazione dei dotti dei nostri tempi. Fu, realmente, un *Doctor Universalis*. Di lui, i critici moderni hanno scritto: «Sia che lo consideriamo un teologo o un filosofo, Alberto è stato sicuramente, uno dei più straordinari uomini della sua età; si potrebbe dire, uno dei più meravigliosi uomini di genio che sono apparsi in passato» (Jourdain, *Recherches Critiques*).

Alberto e le scienze sperimentali

Non sorprende che Alberto si fosse basato sulle fonti di informazioni che esistevano ai suoi tempi, in particolare sugli scritti scientifici di Aristotele. Tuttavia egli diceva: «L'obiettivo delle scienze naturali non è semplicemente accettare le dichiarazioni [*narrata*] degli altri, ma investigare le cause che sono all'opera in natura». Nel suo trattato sulle piante affermò il principio: *Experimentum solum certificat in talibus* (L'esperimento è l'unica guida sicura in tali indagini). Profondamente versato come era in teologia, egli dichiarava: «Nello studiare la natura non abbiamo a indagare come Dio Creatore può usare le sue creature per compiere miracoli e così manifestare la sua potenza: abbiamo piuttosto a indagare come la Natura con le sue cause immanenti possa esistere.

Anche se sulle scienze naturali preferiva Aristotele a Agostino d'Ippona, egli non esitava a criticare il filosofo greco. «Chiunque creda che Aristotele fosse un dio, deve anche credere che non commise alcun errore. Ma se si crede che Aristotele sia stato un uomo, allora è stato certamente passibile di errori, così come lo siamo noi.». In realtà Alberto dedicò un lungo capitolo a ciò che egli definiva "gli errori di Aristotele". In una parola, il suo apprezzamento per Aristotele era critico. Egli merita credito non solo per aver portato l'insegnamento scientifico del filosofo greco all'attenzione degli studiosi medievali, ma anche per aver indicato il metodo e lo spirito in cui tale insegnamento doveva essere recepito.

Come il suo contemporaneo Ruggero BaconeAlberto fu un infaticabile studioso della natura ed applicò la stessa energia allo studio delle scienze sperimentali, con tale zelo che fu accusato di trascurare le scienze sacre. In realtà, circolarono molte leggende che gli attribuivano poteri magici. Joachim Sighart ha esaminato queste leggende, e si è sforzato di recuperare la verità da storie false o esagerate. Altri biografi si sono accontentati del fatto che la versatilità di Alberto nelle scienze fisiche poteva essere stato il fondamento su cui si basavano tali storie. La verità, naturalmente, si trova tra i due estremi. Alberto coltivò assiduamente le scienze naturali; era un'autorità nella fisica, in geografia, in astronomia, mineralogia, chimica (alchimia), zoologia e fisiologia. In tutti questi soggetti la sua erudizione era vasta e molte delle sue osservazioni sono tuttora valide.

Ernst H. F. Meyer scriveva: «Nessun botanico che sia vissuto prima di Alberto può essere paragonato a lui, tranne Teofrasto, che non conosceva; e dopo di lui nessuno ha dipinto la natura in tali vividi colori, o l'ha studiata così approfonditamente, fino all'arrivo di Conrad von Gesner, e Andrea Cesalpino. Tutti gli onori, dunque, vanno tributati all'uomo che ha fatto tali stupefacenti progressi nella scienza della natura, da non trovare nessuno, non che lo sopravanzi, ma che lo eguagli nei tre secoli successivi.»

L'elenco delle sue opere pubblicate è sufficiente a scagionarlo dall'accusa di trascurare la teologia e le Sacre Scritture. D'altro canto, egli espresse il suo disprezzo per tutto ciò che sapeva di incantesimo o di arte magica. Egli non ammise mai la possibilità di creare l'oro con l'alchimia o attraverso l'uso della pietra filosofale; ciò è evidente dalle sue parole:

(**LA**)

«*... non est probatum hoc quod educitur de plumbum esse aurum, eo quod sola ars non potest dare formam substantialem*»

(**IT**)

«... non è provato che ciò che deriva dal piombo sia oro, poiché l'arte da sola non può produrre una forma sostanziale»

(Alberto Magno, *De Mineral*. Lib. II, dist. 3)

Ruggero Bacone e Alberto dimostrarono al mondo che la Chiesa non è contraria allo studio della natura: la scienza e la fede possono andare di pari passo; la loro vita ed i loro scritti sottolineano l'importanza della sperimentazione e dell'indagine. Bacone fu infaticabile e coraggioso nelle indagini, anche se, a volte, la sua critica fu troppo forte. Ma di Alberto disse: *Studiosissimus erat, et vidit infinita, et habuit expensum, et ideo multa potuit colligere in pelago auctorum infinito*. Alberto rispettava l'autorità e le tradizioni, era prudente nel proporre i risultati delle sue indagini e, di conseguenza: «...contribuì molto più di Bacone al progresso della scienza nel XIII secolo». Il suo metodo di trattamento delle scienze fu storico e critico al tempo stesso. Raccolse in una grande enciclopedia tutto ciò che era noto ai suoi tempi e poi espresse le sue opinioni, principalmente sotto forma di commentari sulle opere di Aristotele. Talvolta, tuttavia, era titubante e non espresse il suo pensiero, probabilmente perché temeva che le sue teorie, che per quel periodo erano piuttosto "avanzate", avrebbero potuto provocare disappunto e commenti non favorevoli. «Dicta peripateticorum, prout melius potui exposui: nec aliquis in eo potest deprehendere quid ego ipse sentiam in philosophia naturali» (*De Animalibus, circa finem*).

Frontespizio del *De animalibus*

Nell'opera di Augusta Theodosia Drane, *Scuole Cristiane e studiosi*[3] vi sono alcune interessanti osservazioni su «...alcuni pareri scientifici di Alberto che mostrano quanto egli dovette alle sue sagaci osservazioni dei fenomeni naturali, e in che misura era in anticipo rispetto alla sua epoca [...] Parlando delle isole britanniche, alludeva alla comune idea che esisteva nell'oceano occidentale un'altra isola -- Tile, o Thule --, inabitabile a causa del suo clima, ma che - affermava - forse non era ancora stata visitata dall'uomo». Alberto elaborò anche una dimostrazione della sfericità della terra; qualcuno ha anche sottolineato come le sue idee sull'argomento condussero, in seguito, alla scoperta dell'America[4].

Alberto e la filosofia scolastica

Più importante dello sviluppo delle scienze fisiche fu la sua influenza sullo studio della filosofia e della teologia. Egli, più di chiunque dei grandi scolastici che precedettero Tommaso, diede alla filosofia ed alla teologia cristiana la forma e il metodo che, sostanzialmente, si sono conservati fino ai giorni nostri. Nel marcare il sentiero che fu seguito da altri, Alberto condivise la gloria di essere stato un pioniere con Alessandro di Hales († 1245), la cui *Summa Theologiae* fu il primo scritto, dopo tutte le opere di Aristotele, a diventare famoso a Parigi. La loro applicazione della metodologia e dei principi aristotelici per lo studio della dottrina rivelata funsero da base per il sistema scolastico, che postulava l'unione di ragione e fede. Dopo Averroè, Alberto fu il principale commentatore delle opere di Aristotele, i cui scritti studiò con la massima assiduità, ed i cui principi adottò per sistematizzare la teologia, che intendeva come esposizione scientifica e difesa della dottrina cristiana.

La scelta di Aristotele come maestro provocò forti opposizioni. I commentari ebraici ed arabi sulle opere del filosofo avevano originato tali e tanti errori nell'XI, XII e XIII secolo, che per alcuni anni (1210-1225) lo studio della metafisica e della fisica aristotelica furono vietati. Alberto, tuttavia, sapeva che Averroè, Pietro Abelardo, Amalrico di Bennes e altri avevano tratto false dottrine dagli scritti del filosofo; sapeva, inoltre, che sarebbe stato impossibile arginare la marea di entusiasmo a favore degli studi filosofici e così decise di purificare le opere di Aristotele da razionalismo, averroismo, panteismo ed altri errori e quindi mettere la filosofia pagana al servizio della causa della verità rivelata. In questo seguì l'insegnamento agostiniano (II *De Doct. Christ.*, xl), che sosteneva che le verità trovate negli scritti dei filosofi pagani dovevano essere adottate dai difensori della fede, mentre le loro opinioni erronee dovevano essere abbandonate o spiegate in un senso cristiano[5]. Tutte le scienze inferiori (naturali) avrebbero dovuto essere al servizio (*ancillae*) della teologia, che è la scienza superiore[6].

Contro il razionalismo di Abelardo e dei suoi seguaci, Alberto sottolineò la distinzione tra verità naturalmente conoscibile e misteri (la Trinità e l'Incarnazione), che non possono essere conosciuti senza la rivelazione[7]. Scrisse due trattati contro l'averroismo, che distruggeva l'immortalità e le responsabilità individuali, insegnando che vi è una sola anima razionale per tutti gli uomini. Il panteismo, invece, fu confutato insieme all'averroismo quando la dottrina sugli Universali, il sistema noto come realismo moderato, fu accettata dai filosofi scolastici.

Sebbene seguace di Aristotele, Alberto non trascurò Platone. *Scias quod non perficitur homo in philosophia, nisi scientia duarum philosophiarum, Aristotelis et Platonis*[8]. Per questo erravano quando dicevano che era solo la *scimmia* (*simius*) di Aristotele.

Nella conoscenza delle cose divine la fede precede la comprensione della Divina verità, l'autorità precede la ragione[9]; ma nelle materie che possono essere naturalmente conosciute, un filosofo non dovrebbe assumere una posizione che non sia pronto a difendere con la ragione[10]. La logica, secondo Alberto, era una preparazione all'insegnamento della filosofia come la ragione era il mezzo per passare attraverso ciò che è noto alla conoscenza dell'ignoto: *Docens qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam*[11].

La filosofia era sia contemplativa che pratica. La filosofia contemplativa abbraccia la fisica, la matematica, e la metafisica; la filosofia pratica (morale) è monastica (per l'individuo), domestica (per la famiglia), o politica (per lo stato e la società). Escludendo la fisica, gli autori moderni conservano ancora la vecchia divisione della filosofia scolastica in logica, metafisica (generale e speciale) ed etica.

La teologia di Alberto

In teologia Alberto occupa un posto tra Pietro Lombardo, il *magister sententiarum*, e Tommaso d'Aquino. Nell'ordine sistematico, nella precisione e nella chiarezza superò il primo, ma fu inferiore al proprio illustre discepolo. La sua *Summa Theologiae* segnò un passo in avanti rispetto alla consuetudine del suo tempo sia sull'osservazione scientifica, sia nell'eliminazione delle questioni inutili, sia nella limitazione delle argomentazioni e obiezioni; rimanevano, tuttavia, molti degli *impedimenta* che Tommaso considerava sufficientemente importanti da richiedere un nuovo manuale di teologia a uso dei novizi (*ad eruditionem incipientium*), come il "Dottore Angelico" commentava nel prologo della sua *Summa*. La mente del *Doctor Universalis* era così pregna della conoscenza di molte cose che non poteva sempre adeguare le sue

esposizioni della verità alle capacità dei novizi nella scienza della teologia. Quindi, addestrò e diresse un alunno che diede al mondo una concisa, chiara e perfettamente scientifica esposizione e difesa della dottrina cristiana. Fu proprio grazie agli indirizzi di Alberto che Tommaso scrisse la sua *Summa Teologica*.

Alberto e la musica

Nel campo della musica Alberto Magno è conosciuto per il suo prezioso trattato sulla musica del suo tempo; molte delle sue osservazioni sono contenute nel suo commentario alla *Poetica* di Aristotele. Tra le altre cose, egli definisce ridicola l'idea della musica universale: egli afferma che è impossibile che il movimento degli astri generi un suono. Egli scrisse molto sulle proporzioni nella musica, e sui tre differenti livelli soggettivi con cui la musica liturgica può influire sull'animo umano: purificazione, illuminazione che porta alla contemplazione, e conoscenza della perfezione tramite contemplazione. Di particolare interesse per gli studiosi della musica del XX secolo il fatto che egli consideri il silenzio parte integrante della musica.

Altri influssi

Alberto Magno influì notevolmente sulla mistica renana, su Mastro Eckhart e sulla scuola albertinista, formatasi nel XV secolo a Colonia.[1]

Alberto e Dante

Alberto è frequentemente citato da Dante Alighieri, che fece della dottrina della libera volontà il fondamento della propria etica. Egli lo pone col suo allievo prediletto san Tommaso d'Aquino tra gli "Spiriti sapienti" nella prima corona del quarto Cielo, quello del Sole[12].

Riconoscimenti alla memoria

La piazza parigina di Maubert porta il nome del grande santo domenicano. Maubert deriva da *Magnus Albert*, Alberto il Grande, che, per la grande affluenza di studenti alle sue lezioni presso l'università francese, fu costretto a insegnare sulla pubblica piazza, che porta tuttora il suo nome.

Nel 1991 gli è stato dedicato un asteroide scoperto allora, 20006 Albertus Magnus[13].

Note

1. *Albert Le Grand*, in *Encyclopædia Universalis*, vol. I, 1981, ISBN 2-85229-281-5. Deposito alla Biblioteca del Congresso di Washington, n. 68-5935
2. ^ Alberto Magno - Manuale di storia della filosofia medievale (http://www3.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/autori/htm/alberto_magno.htm)
3. ^ *Christian Schools and Scholars*, (New York, 1867), pp. 419 e seguenti
4. ^ Pierre Mandonnet, in *Revue Thomiste*, I, 1893; 46-64, 200-221
5. ^ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q. lxxxiv, a 5
6. ^ *ibidem*, 1 P., tr. 1, quaest. 6)
7. ^ *ibidem*, 1 P., tr. III, quaest. 13
8. ^ Met., lib. I, tr. V, c. xv
9. ^ I Sent. , Dist. II, a 10
10. ^ *Ibidem* , XII; *Periherm.* , 1, I, tr. L, c. i
11. ^ *De praedicabilibus*, tr. I, c. iv

12. ^ *Sant'Alberto Magno. Il Maestro di san Tommaso d'Aquino*, su *cristinasiccardi.it*.
13. ^ (EN) MPC 42674 del 9 maggio 2001 (http://www.minorplanetcenter.org/iau/ECS/MPCArchive/2001/MPC_20010509.pdf)

Bibliografia

Opere in latino

- Alberti Magni e-corpus (http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/Downloading.html) edizione delle opere latine in formato PDF
- Alberto Magno, *De animalibus*, Venetiis, impensa heredum quondam nobilis viri domini Octauiani Scoti ciuis Modoetiensis ac sociorum.
- Alberto Magno, *Compendium theologicae veritatis*, Venetiis, per Gabrielem grassis de papia, 1485.

Traduzioni italiane

- *Il bene*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Milano: Rusconi, 1987 (traduzione del *Tractatus de natura boni* ed estratti dal *De bono*: i trattati II, IV e V).
- *L'unità dell'intelletto*, a cura di A. Rodolfi, (testo latino a fronte), Milano: Bompiani, 2007.
- *Tenebra luminosissima. Commento alla "Teologia mistica" di Dionigi l'Areopagita*, a cura di G. Allegro e G. Russino, (testo latino a fronte), Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007.
- *Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico*, a cura di A. Rodolfi, (testo latino a fronte), Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2009.
- *La giustizia*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Piacenza: Nuova editrice Berti, 2012 (traduzione del *De bono*, trattato V).
- *Quindici problemi*, a cura di A. Rodolfi, (testo latino a fronte), Pisa: ETS, 2018.

Studi

- Catholic Encyclopedia, Volume I. New York 1907, Robert Appleton Company. Nihil obstat, 1º marzo 1907. Remy Lafort, S.T.D., Censor. Imprimatur cardinale John Murphy Farley, Arcivescovo di New York.
- Alain de Libera, *Introduzione alla mistica renana. Da Alberto Magno a Meister Eckhart*, Milano, Jaca book, 1998.
  - *Albert le Grand et la philosophie*, Parigi Vrin, 1990.
  - *Albert le Grand. Métaphysique et noétique*, Parigi, Vrin, 2005.
- Resnick, Irven (ed.), *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden, Brill, 2013.
- Resnick, Irven e Kitchell Jr, Kenneth (eds.), *Albert the Great: A Selective Annotated Bibliography*, (1900-2000), Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004.
- Giuseppe Saitta, *Alberto Magno* in AA.VV., *Enciclopedia Biografica Universale*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 2006, pp. 254–258.
- Michel Schooyans, *Bibliographie philosophique de Saint Albert le Grand (1931-1960)*, São Paulo [s.n.], 1961.

- James A. Weisheipl (a cura di), *Alberto Magno e le scienze*, Bologna, Edizioni Studio domenicano, 1994.
- Girolamo Wilms, *Sant'Alberto Magno. Scienziato, filosofo e santo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.

Voci correlate

- Metafisica (Alberto Magno)

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Alberto Magno**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Alberto Magno**
- Wikisource contiene una pagina in lingua tedesca dedicata a **Alberto Magno**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Alberto Magno**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Alberto Magno (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Albertus_Magnus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Albèrto Magno, santo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Saitta, *ALBERTO Magno*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1929.
- Franz Pelster, *ALBERTO Magno, santo*, in *Enciclopedia Italiana*, I Appendice, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1938.
- *Alberto Magno*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Alberto Magno*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Albèrto Magno*, su *sapere.it*, De Agostini.
- *Alberto Magno*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (IT, DE, FR) *Alberto Magno*, su *hls-dhs-dss.ch*, Dizionario storico della Svizzera.
- (EN) *St. Albertus Magnus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- *Alberto Magno*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Alberto Magno*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere di Alberto Magno*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Alberto Magno*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Alberto Magno* / *Alberto Magno (altra versione)* / *Alberto Magno (altra versione)*, su *LibriVox*.
- (FR) *Bibliografia su Alberto Magno*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Alberto Magno*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) David M. Cheney, *Alberto Magno*, in *Catholic Hierarchy*.
- *Alberto Magno*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- *Alberto Magno*, su *causesanti.va*, Congregazione delle cause dei santi.
- (EN) Markus Führer, *Albert the Great*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di

Stanford.

- *Albertus-Magnus-Institut: Editio Coloniensis*, su *albertus-magnus-institut.de*. Cura la pubblicazione dell'edizione critica delle Opere di Alberto Magno
- (**EN**) *Albertus Magnus*, su *www2.nd.edu* (archiviato dall'url originale il 6 settembre 2006). Vita, opere, influenza, scienza e teologia di Alberto Magno a cura del *Jacques Maritain Center*
- (**EN**) *On Cleaving to God*, su *ccel.org*. Traduzione di *"De adhaerendo Deo"*
- (**EN**) *Virtue of (Precious) Stones*, su *farlang.com*. URL consultato il 15 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 16 novembre 2017).
- *Udienza del mercoledì del Papa Benedetto XVI il 24 marzo 2010 su Sant'Alberto Magno*, su *w2.vatican.va*.
- (**PT**) Opere di Santo Alberto Magno presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo (https://bnd igital.bnportugal.gov.pt/records?search=&sort=-PURL_ID,_score&perpage=10&page=1&&re fine%5BCreator%5D%5B%5D=Alberto+Magno%2C+Santo%2C+ca+1200-1280%2C+O.P.& r&&page=1&refine%5BRights%5D%5B%5D=PUBLIC+DOMAIN)

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 88125532 (https://viaf.org/viaf/88125532) · ISNI (**EN**) 0000 0001 0922 6821 (http://isni.org/isni/0000000109226821) · SBN CFIV043395 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV043395?core=autoriall) · BAV 495/7018 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_7018) · CERL cnp01467471 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01467471) · ULAN (**EN**) 500330855 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500330855) · LCCN (**EN**) n81007973 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81007973) · GND (**DE**) 118637649 (https://d-nb.info/gnd/118637649) · BNE (**ES**) XX873831 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX873831) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX873831) · BNF (**FR**) cb12030001d (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12030001d) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12030001d) · J9U (**EN**, **HE**) 987007257523905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007257523905171) · NSK (**HR**) 000042959 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000042959) · NDL (**EN**, **JA**) 00519484 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00519484) · CONOR.SI (**SL**) 99076963 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/99076963) · WorldCat Identities (**EN**) viaf-88125532 (https://www.worldcat.org/identities/viaf-88125532)

Portale Biografie | **Portale Botanica** | **Portale Cattolicesimo**
Portale Chimica | **Portale Filosofia** | **Portale Medioevo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Alberto_Magno&oldid=138444008"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 22 mar 2024 alle 14:15.

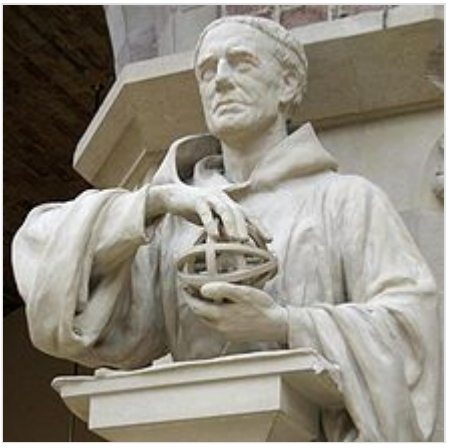
Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Ruggero Bacone

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ruggero Bacone, in inglese **Roger Bacon** e ampiamente noto con l'appellativo latino di *Doctor Mirabilis* (Ilchester, 1214 circa – Oxford, 1292 circa), è stato un religioso, filosofo, scienziato, teologo ed alchimista britannico.



Statua di Ruggero Bacone nel Museo dell'Università di Oxford

> «Arriveremo a costruire macchine capaci di spingere grandi navi a velocità più forti che un'intera schiera di rematori e bisognose soltanto di un pilota che le diriga. Arriveremo a imprimere ai carri incredibili velocità senza l'aiuto di alcun animale. Arriveremo a costruire macchine alate, capaci di sollevarsi nell'aria come gli uccelli»
>
> (Ruggero Bacone, *De secretis operibus artis et naturae* IV)

Frate francescano, fu uno dei maggiori pensatori del suo tempo. Come filosofo della Scolastica, diede grande importanza alle osservazioni dei fatti e va considerato come uno dei padri dell'empirismo. Per certi aspetti può considerarsi uno dei rifondatori del metodo scientifico, ma non sono pochi i suoi collegamenti con l'occultismo e le tradizioni alchemiche[1].

Indice

Biografia

Opere

La gnoseologia

Collocazione storica

Influenza culturale

- Nella letteratura
- Videogiochi, fumetti, manga
- Altro

Opere

Note

Bibliografia

Altri progetti

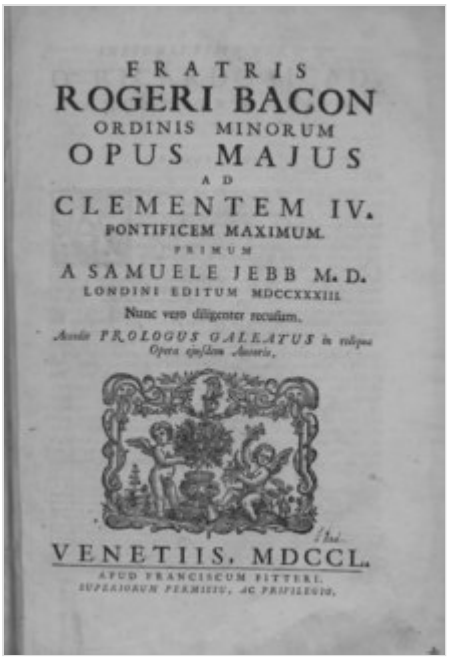
Collegamenti esterni

Biografia

La data di nascita di Ruggero Bacone è incerta. In una lettera scritta al Papa nel 1267, Ruggero afferma che per quarant'anni, da quando ha imparato l'alfabeto, non ha mai smesso di studiare. Aggiungendo tredici anni a questi quaranta e contando a ritroso, giungiamo all'anno 1214, che usualmente è considerato il suo anno di nascita[2]. Nacque presso Ilchester da una famiglia probabilmente benestante, ma che per gli eventi turbolenti del regno di Enrico III d'Inghilterra venne spogliata delle sue proprietà e vide molti dei suoi membri costretti all'esilio.

Studiò, discepolo di Roberto Grossatesta, a Oxford, dove ricevette una formazione prevalentemente aristotelica. Quindi si trasferì a Parigi, dove studiò teologia dal 1245 al 1250 all'Università, allora il maggior centro della vita intellettuale europea. Continuò i suoi studi a Parigi fino a quando, secondo quanto da lui stesso affermato, tornò ad Oxford, dove entrò nell'Ordine francescano[2].

I due grandi ordini monastici dei francescani e dei domenicani, da poco costituiti, stavano cominciando a contendersi il primato nel dibattito teologico. Alessandro di Hales guidava i francescani, mentre l'ordine rivale disponeva di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Le capacità di Ruggero si fecero presto riconoscere ed egli si guadagnò l'amicizia di personaggi eminenti come Adamo di Marsh e Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln. Nel corso dei suoi insegnamenti e delle sue ricerche egli eseguì e descrisse vari esperimenti.



Opus majus, 1267

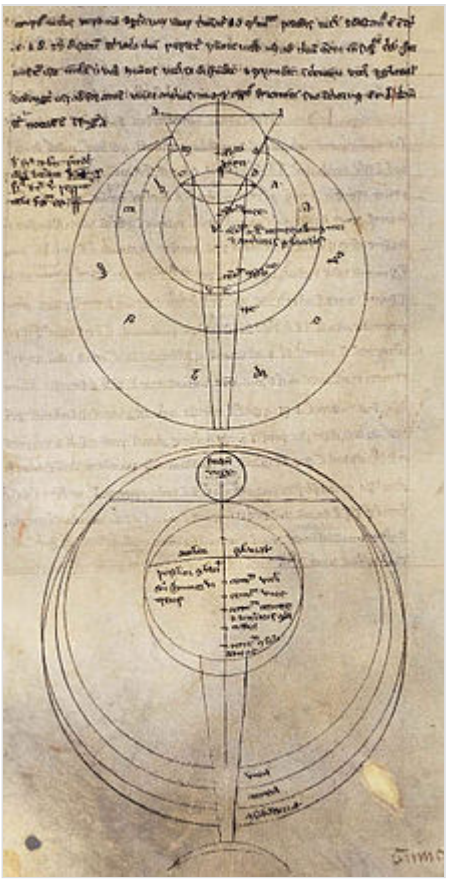
La formazione scientifica che Bacone ricevette lo convinse che il dibattito accademico del suo tempo presentava gravi pecche. Aristotele era conosciuto solo attraverso traduzioni scadenti; nessuno dei professori voleva cimentarsi con lo studio del greco. Analoga situazione per lo studio delle Sacre Scritture. La scienza fisica non veniva sviluppata attraverso esperimenti secondo lo stile degli aristotelici, ma mediante argomentazioni basate sulla tradizione. Bacone si allontanò dalla routine scolastica e si dedicò allo studio delle lingue e alla ricerca sperimentale. L'unico insegnante che rispettava era un certo *Petrus de Maharncuria Picardus*, cioè "della Piccardia", probabilmente identificabile con un matematico chiamato anche Petrus Peregrinus di Piccardia, forse l'autore di un trattato, il *De Magnete*, un manoscritto conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Il contrasto tra la poca notorietà di quest'uomo e la fama goduta dai loquaci giovani dottori suscitava la sua indignazione. Nei libri *Opus Minus* e *Opus Tertium*, Bacone portò avanti una violenta invettiva contro Alessandro di Hales ed un altro professore che, a suo parere, imparava insegnando agli altri e adottava un tono dogmatico che gli consentiva di essere accolto a Parigi tra gli applausi come se valesse quanto Aristotele, Avicenna o Averroè.

Bacone incontrò poi il cardinale Guy le Gros de Foulques, che si interessò delle sue idee e gli chiese di compilare un trattato sistematico. Bacone inizialmente esitò, a causa della regola dell'Ordine francescano che vietava che i suoi membri pubblicassero alcunché senza un permesso specifico. Ma il cardinale, divenuto papa Clemente IV, tornò a sollecitare Bacone di ignorare il divieto e di scrivere il suo trattato in segreto. Bacone allora acconsentì e nel 1267 inviò al papa la sua opera, intitolata *Opus Majus*, un trattato sulle scienze (grammatica, logica, matematica, fisica e filosofia). Questa venne seguita nello stesso anno da una *Opus Minus*, un sommario delle idee più rilevanti della sua prima opera. Nel 1268 riuscì ad inviare al papa la sua *Opus Tertium*; il pontefice però morì quello stesso anno. Bacone cadde allora in disgrazia e successivamente venne imprigionato per la seconda volta, nel 1278, dallo stesso Ordine francescano, con l'accusa di diffusione di idee dell'alchimia araba, ma senza dubbio anche per il fatto che le sue proteste contro l'ignoranza e l'immoralità del clero avevano fatto nascere nei suoi confronti un'accusa di stregoneria. Bacone rimase imprigionato per più di dieci anni, fino a che l'intercessione di alcuni nobili inglesi gli assicurò la liberazione.

Opere

Nei suoi scritti Bacone reclamava una riforma degli studi teologici: si sarebbe dovuto dare meno enfasi alle distinzioni filosofiche minori discusse nella Scolastica, mentre la stessa Bibbia doveva tornare al centro dell'attenzione e i teologi avrebbero dovuto studiare approfonditamente le lingue nelle quali i testi originali erano stati composti. Egli in effetti padroneggiava parecchie lingue e lamentava la corruzione dei testi sacri e delle opere dei filosofi greci dovuta ai numerosi errori di traduzione e di interpretazione. Inoltre Bacone spingeva i teologi a studiare accuratamente tutte le scienze e ad aggiungerle al normale curricolo universitario.

Bacone disponeva di una delle più salde intelligenze del suo tempo e, nonostante i tanti svantaggi e impedimenti che dovette subire, riuscì a compiere molte scoperte e ad avvicinarsi a un numero ancora maggiore. Egli rifiutava di seguire ciecamente le autorità precostituite, sia sul piano teologico che su quello scientifico. La sua *Opus Majus* contiene trattazioni di matematica, ottica, alchimia e manifattura della polvere da sparo, le posizioni e le estensioni dei corpi celesti, compresa la chiara affermazione della sfericità della terra; l'opera inoltre anticipa successive invenzioni come il microscopio, il telescopio, gli occhiali, le macchine volanti e le navi a vapore. Bacone studiò anche l'astrologia ed era convinto che i corpi celesti esercitano una influenza sul fato e la mente degli umani. A lui si deve anche una critica al calendario giuliano allora in uso. Per primo dopo gli scienziati ellenistici riconobbe lo spettro visibile in un bicchiere d'acqua, secoli prima dei lavori di ottica di personaggi come Marcantonio de Dominis, Cartesio e Isaac Newton. A lui si devono anche misurazioni sull'arcobaleno.



Pagina con studi d'ottica di Bacone.

La gnoseologia

Egli fu un entusiasta sostenitore e praticante del primato dell'esperienza come mezzo per acquisire conoscenze intorno al mondo. Secondo Bacone, infatti, tre sono i modi in cui l'uomo può attuare la conoscenza della verità: con la conoscenza interna (data da Dio tramite illuminazione), con la ragione (che per Bacone da sé non è sufficiente) o con l'esperienza sensibile (ossia tramite i cinque sensi), ma solo quest'ultima modalità ci consente di avvicinarci massimamente all'oggettiva conoscenza del reale.

Sulla base di questa concezione empiristica della conoscenza, Bacone tentò anche di tracciare una enciclopedia generale delle scienze, tale da liberare il sapere da tutte quelle dispute oziose tipiche della scolastica precedente, vittima del principio di autorità e di una applicazione astratta e distorta della ragione. Secondo Bacone suprema scienza è la matematica, sussidiaria di tutte le altre scienze, e solo la connessione di questa con l'esperienza concreta del reale può consentire all'uomo di scorgere i rapporti quantitativi e matematici che reggono il mondo sensibile. Conoscere è quindi un modo per ri-conoscere la realtà, cioè fare esperienza sensibile di quella rivelazione che è già presente nelle Scritture; ma conoscere significa anche entrare in possesso di una capacità tecnica, che secondo Ruggero Bacone potrà mettere in condizione l'uomo, in futuro, di manipolare la realtà e modificarla, ad esempio costruendo macchine per volare oppure per sollevare pesi etc.

Va tuttavia sottolineato che le affermazioni di Bacone, pur innovando il pensiero medievale nella direzione di un vero e proprio metodo empirico appropriato alla scienza, costituiscono soltanto un primo e astratto passo in questo percorso di autonomia del sapere dalla fede. Le sue affermazioni restano infatti del tutto generiche e vaghe sul metodo con cui concretamente condurre l'esperienza nella conoscenza del reale.

Collocazione storica

Al «tempo di Ruggero Bacone troviamo finalmente delle chiare osservazioni sulle proprietà dell'ambra e della magnetite. (...) La loro stretta parentela, (...), scoperta solo nel XIX secolo, fu il punto di partenza dell'età moderna dell'elettricità».[3] L'ambra, che i greci chiamavano *elektron*[3], sfregata energicamente può attrarre o respingere pezzetti di carta, la magnetite ha già di suo proprietà magnetiche naturali. Le considerazioni di Bacone su questo argomento sono state ritenute «piuttosto ridotte»[3], ciò non toglie che la sua azione sia stata universalmente «caratterizzata da un vivo senso del concreto dell'esperienza e della natura»,[4] tanto da essere imprigionato per la sua curiosità scientifica.[5] A proposito di Ruggero Bacone è stato scritto che «nella sua grande opera di restaurazione delle scienze, (...) riservava il posto d'onore alla morale, quella stessa che il Rinascimento passa per aver scoperto e reso popolare: quella di Seneca» e che questi sono gli anni dell'Umanesimo che comincia il suo cammino.[6]

Influenza culturale

Nella letteratura

Molti autori, soprattutto a partire dall'epoca rinascimentale, sono stati attratti dalla figura di Ruggero Bacone come incarnazione del saggio e sottile possessore di conoscenze negate ai più e forse proibite, simile al Dottor Faust. Intorno alla sua figura sono cresciute numerose leggende e storie impossibili a verificarsi, ad esempio quella che egli avesse creato una testa di ottone parlante in grado di rispondere ad ogni quesito; questa diceria ha un ruolo centrale nell'opera teatrale *Friar Bacon and Friar Bungay* scritta da Robert Greene intorno al 1589.

Probabilmente la più completa ed accessibile descrizione della vita di Ruggero Bacone è contenuta nel libro *Doctor Mirabilis*, scritto nel 1964 dall'autore di fantascienza James Blish. Si tratta del secondo libro (inedito in Italia) di una trilogia quasi religiosa, intitolata *After Such Knowledge* (o *Apocalisse*), e si configura come un racconto completo, a tratti autobiografico della vita di Bacone e del suo sforzo volto a sviluppare una "scienza universale". Si tratta di un testo basato su ricerche approfondite anche per un accademico e ricco di riferimenti, comprese ampie citazioni dalle opere del protagonista, ma presentato secondo lo stile romanzesco; l'autore lo considera un'opera di fantasia o una *visione*.

È più volte menzionato nel romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa* dal protagonista, Guglielmo da Baskerville, che ne è discepolo.

Videogiochi, fumetti, manga

Una versione di fantasia di Bacone appare nel videogioco *Shadow Hearts: Covenant*.

Appare inoltre nel Manga di Iwahara Yuji Koudelka.

Nel fumetto Martin Mystere n°167 "Obiettivo Apocalisse", la storia è incentrata sul personaggio di Ruggero Bacone, a cui viene attribuito il Manoscritto Voynich (storicamente impossibile: il suddetto testo fu redatto oltre un secolo dopo la sua morte).

Altro

Il cratere lunare Baco è intitolato a lui.

Opere

- *Communia mathematica*
- *Communia naturalium*
- *Compendium philosophiae*
- *Compendium studii philosophiae*
- *Compendium studii theologiae*
- *Compotus*
- *De erroribus medicorum*
- *De multiplicatione specierum*
- *De speculis comburentibus*
- *Epistola ad Clementem IV papam*
- *Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae*
- *Grammatica Graeca*
- *Grammatica hebraica*
- *Liber de sensu et sensato*
- *Liber secreti secretorum cum quibusdam declarationibus fratris Rogerii Bacon*
- *Opus maius*
- *Opus minus*
- *Opus tertium*
- *Perspectiva*
- *Quaestiones supra libros IV Physicorum Aristotelis*
- *Quaestiones supra libros I-VIII Physicorum Aristotelis*
- *Quaestiones supra libros primae philosophiae Aristotelis*
- *Quaestiones alterae supra libros primae philosophiae Aristotelis*
- *Quaestiones supra librum de causis*
- *Quaestiones supra undecimum primae philosophiae*
- *Speculi almukefi compositio* (?) [Verona, Biblioteca Capitolare, CCVI (194), ff. 1r-8v][7]
- *Summa de sophismatibus et distinctionibus*
- *Summa grammaticae*
- *Summulae dialectices*
- *Tractatus ad declarandum quaedam obscure dicta in libro Secreti secretorum Aristotelis*
- *Tres epistolae*[8]

Note

1. ^ Come fa notare Clive Staples Lewis, le credenze magiche non sono tipiche del Medioevo, ma sorgono "gemelle" con l'interesse per la scienza naturale, tanto che il maggiore sviluppo della magia si ebbe proprio tra il XVI secolo e il XVII secolo, in contemporanea con la rivoluzione scientifica.
2. E. Westacott, *Roger Bacon in Life and Legend*, Londra - Aylesbury, Hunt, Barnard and Co., 1953, p. 15.
3. Edward Tatnall Canby, *Storia dell'elettricità*, Mursia, Milano 1965, pp. 9 - 20

4. ^ *Enciclopedia Universale delle lettere delle scienze delle arti*, venti volumi, n. 2, Roma, Armando Curcio Editore, 1974.
5. ^ Giuseppe Fallacara e Ubaldo Occhinegro, *Manoscritto Voynich e Castel del Monte*, Roma, Gangemi editore, 2015, p. 87. URL consultato il 10 gennaio 2023.
6. ^ Étienne Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950, p. 204.
7. ^ A.G. Little, *Roger Bacon's works with references to the mss. and printed editions*, in *Roger Bacon Essays*, n. 44, pp. 375-426.
8. ^ *rogerius-bacon-n-1210-1214-m-1294-author*, su *mirabileweb.it*.

Bibliografia

- Ruggero Bacone, *La scienza sperimentale*, a cura di Francesco Bottin, Milano, Rusconi, 1990.
- Ruggero Bacone, *Filosofia, scienza, teologia : dall'Opus maius*, a cura di V. Sorge e F. Seller, Roma, Armando, 2010.
- Franco Alessio, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milano, Ceschina, 1957.
- Franco Alessio, *Un secolo di studi su Ruggero Bacone : (1848-1957*, Rivista critica di storia della filosofia, 1959, pp. 82–102.
- Jeremiah Hackett (ed.), *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, Leiden, Brill, 1997.
- Enzo Maccagnolo, *Ruggero Bacone e la metafisica classica*, Firenze, Vallecchi, 1955.
- Antonella Sannino, *La tradizione ermetica a Oxford nei secoli 13. e 14.: Ruggero Bacone e Tommaso Bradwardine*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- Orsola Rignani, *Ruggero Bacone. Antropologia, filosofia e scienza,* Parma, Mattioli 1885, 2002

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Ruggero Bacone**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Ruggero Bacone**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Ruggero Bacone (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Roger_Bacon?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Bacóne, Ruggero*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Bruno Nardi, *BACONE, Ruggero*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Bacone, Ruggero (ingl. Roger Bacon o Bachon)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Theodore Crowley, *Roger Bacon*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Ruggero Bacone*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Ruggero Bacone*, su *The Encyclopedia of Science Fiction*.
- (EN) *Ruggero Bacone*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.

- (EN) *Ruggero Bacone*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Ruggero Bacone* / *Ruggero Bacone (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Ruggero Bacone*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Ruggero Bacone*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Ruggero Bacone*, su *LibriVox*.
- (EN) *Bibliografia di Ruggero Bacone*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Ruggero Bacone*, su *Goodreads*.
- (FR) *Bibliografia su Ruggero Bacone*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Ruggero Bacone*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Ruggero Bacone*, in *Dizionario di filosofia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Jeremiah Hackett, *Roger Bacon*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- Roger Bacon (1214–1292) (http://www.iep.utm.edu/bacon-ro/), Pia Antolic-Piper, Internet Encyclopedia of Philosophy
- Roger Bacon: Language (http://www.iep.utm.edu/bacon-la/), Pia Antolic-Piper, Internet Encyclopedia of Philosophy
- (LA) Ruggero Bacone, *Opus maius*, Venetiis, apud Franciscum Pitteri, 1750.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 120688673 (https://viaf.org/viaf/120688673) · ISNI (EN) 0000 0001 1850 8580 (http://isni.org/isni/0000000118508580) · SBN CFIV080058 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV080058?core=autoriall) · BAV 495/21700 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_21700) · CERL cnp00397409 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00397409) · ULAN (EN) 500332964 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500332964) · LCCN (EN) n50019200 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50019200) · GND (DE) 118651595 (https://d-nb.info/gnd/118651595) · BNE (ES) XX1088279 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1088279) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1088279) · BNF (FR) cb118898132 (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb118898132) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb118898132) · J9U (EN, HE) 987007258030305171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258030305171) · NDL (EN, JA) 00620310 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620310) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50019200 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50019200)

Portale Biografie | **Portale Chimica**

Portale Filosofia | **Portale Scienza e tecnica**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Ruggero_Bacone&oldid=134867472"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta l'8 ago 2023 alle 10:56.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Avicenna

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

Ibn Sīnā (Avicenna).

Ibn Sīnā, alias **Abū ʿAlī al-Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh ibn al-Ḥasan ibn ʿAlī ibn Sīnā al-Balkhī al-Bukhārī** o **Pur-Sina** più noto in Occidente come **Avicenna** (in persiano أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي البخاري; Afshana, 22 agosto 980 – Hamadan, 21 giugno 1037), è stato un medico, filosofo, matematico, logico e fisico persiano.

Le sue opere più famose sono *Il libro della guarigione* e *Il canone della medicina* (conosciuto anche come *Qānūn*). Il suo nome latinizzato è un'alterazione di Ibn Sīnā, il suo *nasab* (rapporto di filiazione). Fu una delle figure più note nel mondo islamico; in Europa Avicenna diventò una figura importante a partire dal Mille; fu riconosciuto autore di importantissime opere nel campo della medicina rimaste incontrastate per più di sei secoli.

È considerato da molti come "il padre della medicina moderna". George Sarton, storico della scienza, ha indicato Avicenna come: "il più famoso scienziato dell'Islam e uno dei più famosi di tutte le razze, luoghi e tempi".[1]

Indice

- **Biografia**
- **Studi ed esperimenti**
- **Filosofia**
  - Logica
  - Metafisica
  - Teologia
  - Psicologia
- **Scienze**
  - Fisica
  - Astronomia e astrologia
  - Chimica
  - Medicina
    - Il canone della medicina
  - Altri studi
- **Citazioni**

Opere
Dediche
Note
Bibliografia
Altri progetti
Collegamenti esterni

Biografia

Numerose fonti parlano di Bukhara come suo luogo di nascita,[2] anche se altre indicano Afshana, vicino a Bukhara (attuale Uzbekistan)[3][4] e che la sua famiglia si trasferì a Kharmaithen (o Kharmaythnah) quando era ancora giovane.

Il padre di Ibn Sina era invece di Balkh (all'epoca compresa nel Khorasan ma attualmente parte dell'Afghanistan sotto il nome di Mazār-i Sharīf) ed era esattore delle tasse nella vicina città di Harmaitin, sotto Nuh II Ibn Manṣūr, emiro della famiglia dei Samanidi. Sua madre era invece di Bukhara.

Alla nascita del fratello minore di Avicenna, la famiglia si trasferì a Bukhara, allora una delle città principali del mondo musulmano e famosa per la sua antica cultura, ben precedente alla conquista arabo-islamica dell'Asia centrale.

Avicenna fu affidato alla cura di un insegnante privato e la sua precocità destò la meraviglia di tutto il vicinato; mostrò un'eccezionale condotta intellettuale, fu un bambino prodigio che imparò a memoria il Corano all'età di 10 anni e aveva anche una grande abilità nella poesia araba. Da un erbivendolo imparò l'aritmetica e cominciò a memorizzare molte cose grazie a un erudito errante che si guadagnava da vivere curando i malati e insegnando ai giovani.

Tuttavia rimase molto affascinato dai problemi della metafisica ed in particolare dai lavori di Aristotele. Così per circa un anno e mezzo si dedicò anche alla filosofia, incontrando in questa disciplina gli ostacoli maggiori. In questi momenti di ricerca frustrante e confusa egli lasciava i suoi libri, faceva le abluzioni richieste, poi andava alla moschea e continuava a pregare fino a quando la luce spezzava le sue difficoltà. Nel profondo della notte, nei suoi sogni trovava la soluzione dei problemi che lo perseguitavano. Si dice che lesse per ben quaranta volte la Metafisica di Aristotele, fino a quando le parole si impressero nella sua memoria; ma il loro significato continuava a rimanergli irrimediabilmente oscuro, fino a che un giorno trovò l'illuminazione da un piccolo commentario di al-Fārābī[5] che aveva comprato ad una bancarella di libri per la piccola somma di tre *dirham*. Grande fu la sua gioia a questa scoperta, ottenuta da uno scritto da cui si sarebbe aspettato soltanto del mistero, così si affrettò a ringraziare Dio ed elargì elemosina ai poveri.

Si dedicò alla medicina all'età di 16 anni e non solo imparò la teoria medica, ma dall'assistenza gratuita ai malati scoprì, secondo i suoi assistiti, nuovi metodi di cura. L'adolescente raggiunse lo *status* di medico all'età di 18 anni e dichiarò che: "la medicina non è una scienza difficile e complessa, come la matematica e la metafisica, così io ho fatto grossi progressi in poco tempo; sono diventato un dottore eccellente e ho cominciato a prendermi cura dei pazienti usando i rimedi appropriati". La fama del giovane medico si sparse velocemente e curò numerosi pazienti senza richiedere nessun pagamento. A 18 anni i biografi riportano come avesse già assimilato tutte le opere scritte che il grande centro di Bukhara aveva a disposizione.

Per varie traversie di carattere familiare e politiche egli non poté dedicarsi completamente allo studio, dovendo accettare alcuni gravosi incarichi pubblici ed essendo costretto ad esercitare la professione di medico per mantenersi.

Studi ed esperimenti

Di Avicenna alcuni studiosi occidentali hanno voluto sottolineare la laicità, anche se il suo pensiero è fedele ai principi pedagogico-culturali dell'Islam. Egli radicava infatti il suo pensiero nella teologia, dalla quale la conoscenza si espandeva verso la matematica, la geometria, le scienze naturali, l'astronomia e la musica. In particolare il *Qānūn* e il *Kitab al-Shifa* furono tradotte e studiatissime in Occidente, alla base degli studi medici successivi. In queste opere Avicenna effettuò una sintesi per alcuni versi geniale tra la dottrina di Aristotele e le teorie mediche di Ippocrate. L'Aristotele che egli conobbe era quello conosciuto anche in occidente prima della "rivoluzione scolastica" del XIII secolo, cioè era imbevuto di molti elementi neoplatonici.
Avicenna realizzò complessivamente un monumentale patrimonio culturale, costituito da oltre 100 saggi, alcuni di poche pagine, altri estesi in più volumi.

Avicenna, medico e filosofo autore del *Canone di medicina* e del *Libro della guarigione*

Filosofia

Si occupò di etica, logica e metafisica. Molti di questi trattati li ha scritti in arabo, che *de facto* era la lingua utilizzata nei saggi scientifici dell'epoca, mentre altre opere le ha compilate in persiano.
Nel mondo islamico medievale, Avicenna ebbe grandi meriti sia per il tentativo di rifondare una filosofia orientale, sia per lo sforzo proteso al riavvicinamento del modello di Aristotele con quello di Platone, utilizzando come collante le fondamenta della filosofia islamica a sfondo religioso Kalām. Avicenna influenzò i pensatori medievali europei, in particolar modo per la sua dottrina sulla natura dell'anima, per quella sulla distinzione fra esistenza ed essenza. I suoi modelli di pensiero tennero in grande considerazione gli studi precedenti di Al-Farabi.

Logica

Avicenna discusse estesamente, nei suoi trattati, di logica, mantenendosi nell'ambito del sistema filosofico islamico, e sviluppò un suo sistema, conosciuto come "logica avicenniana", alternativo alla logica aristotelica. Dal 1100 d.C., il suo sistema divenne quello preponderante all'interno del mondo islamico, scalzando quello aristotelico.[6] Dopo la traduzione in latino, avvenuta subito dopo il 1100 d.C., la logica avicenniana influenzò anche l'Europa.
Elaborò, in anticipo sui tempi, una teoria sul sillogismo ipotetico, che costituì le basi dell'analisi dei fattori di rischio.[7] Ha anche sviluppato una teoria all'avanguardia, nel campo del calcolo proposizionale.[8]
La prima critica alla logica aristotelica fu formulata da Avicenna quando ideò un'originale teoria di sillogismo a modalità temporale.[9]

Inoltre contribuì alla formazione della logica induttiva, essendo stato il primo a descriverne il metodo di concordanze, differenze e variazioni concomitanti; questi studi hanno gettato le basi alla logica induttiva e al metodo scientifico.[7]

Metafisica

La visione di Dio espressa da Avicenna nelle sue opere, pur nel rispetto dei principi dell'Islam, sfiorò anche il pensiero della classicità greco e si avvicinò all'Uno di Plotino.[10] Dio, secondo il concetto di Avicenna, è un Essere necessario. Avicenna distinse nitidamente fra essenza ed esistenza delle cose, arguendo che la forma e la materia non possono interagire da sole e originare il movimento, il flusso vitale dell'universo ed il divenire dell'esistenza. Quest'ultima deriva da una causa agente che necessariamente mette in relazione esistenza ed essenza; solo in questo modo le cause delle cose esistenti possono coesistere con gli effetti.[11] Il suo modello di spiegazione sugli attributi del mondo e dell'essenza si è risolto in un'analisi ontologica delle modalità dell'essere, che Avicenna suddivise in tre tipi, denominati: impossibilità, contingenza e necessità; l'essere impossibile è quello che non esiste, mentre il contingente ha bisogno di una causa esterna da sé; invece l'Essere necessario, forte della sua unicità, riflettendo la sua essenza, è in grado di generare la prima intelligenza; in base a questo sistema di emanazione, dalla prima intelligenza ne deriva una seconda e così via, fino ad arrivare all'ultima della serie, la Luna. Avicenna ritenne che l'Essere necessario fosse la causa efficiente solo della prima intelligenza, mentre le altre le plasmasse in modo indiretto.[10] Per quanto riguarda il campo delle conoscenze divine e l'incidenza della provvidenza, Avicenna affermò che Dio conosce le cose particolari, sia perché sono universali, sia grazie alla sua scienza e alla consapevolezza. Sostenne il concetto dell'eternità sia dell'universo sia di Dio, e negò un tempo e un luogo antecedente all'Essere necessario.

Nel suo lungo percorso di indagine metafisico, Avicenna affrontò il tema della causa del male del mondo, ipotizzando che si diffonde solo per accidente; il male nasce dalle imperfezioni della natura ed in presenza della potenza, ed in qualunque caso in un mondo materiale, concluse Avicenna, il bene deve lasciare spazio anche al suo contrario.

Gli studi di Avicenna hanno influenzato il pensiero di molti suoi successori, tra i quali Tommaso d'Aquino.

Nel *Libro della guarigione*, Avicenna discusse della filosofia della scienza e descrisse, in anticipo sui tempi, un metodo di indagine scientifica, criticando le posizioni di Aristotele. Analizzando le proprietà dei metodi dell'epoca, si domandò come uno scienziato potesse arrivare alle ipotesi, agli assiomi, alle deduzioni iniziali, senza inferirle dalle premesse. La sua soluzione è stata una combinazione di due metodi diversi, l'antico metodo aristotelico induttivo e il metodo di sperimentazione ed esame. Avicenna criticò il metodo aristotelico, ritenendolo privo dei requisiti di assolutezza e di universalità.[12]

Teologia

Avicenna fu un devoto musulmano, ed il suo intento era di riconciliare le posizioni della filosofia razionale con quelle islamiche. Cercò di dimostrare l'esistenza di Dio e la sua creazione del mondo, anche attraverso principi scientifici, logico-razionali.[13]

Avicenna scrisse saggi sulla teologia e sui profeti islamici, che egli definì "filosofi ispirati", oltre ad effettuare varie riletture del Corano, come per esempio, una cosmologica, corrispondente al suo sistema filosofico.[14]

Psicologia

Nella psicologia musulmana, nel campo delle neuroscienze e della neuropsichiatria Avicenna fu un pioniere; infatti descrisse, per primo, numerosi condizioni, quali allucinazioni, incubi, insonnia, mania, melanconia, demenza, epilessia, paralisi, vertigine e tremore. È considerato un precursore anche nei settori della medicina psicosomatica e della psicofisiologia. Studiò con attenzione stati di malessere causato da forti emozioni e ideò un sistema per associare i cambiamenti del battito cardiaco con le forti emozioni, anticipando di qualche secolo i test psicofisiologici.[15]

Nel suo monumentale *Canone della medicina*, Avicenna descrisse dettagliatamente la malinconia,[16] gli stati depressivi e certi tipi di fobie.[17]

Tomba di Avicenna ad Hamedan in Iran (vista di lato)

Scienze

Fisica

Nel settore della fisica, Avicenna fu il primo a impiegare un termometro, per misurare la temperatura dell'aria nei suoi esperimenti scientifici.[18] La cosa era sostenuta da Galileo Galilei, da Cornelius Drebbel, da Robert Fludd e da Santorio Santorio.

In meccanica, elaborò una teoria del moto, nella quale poneva una distinzione fra l'inclinazione e la forza di un proiettile, riuscendo a ipotizzare un movimento tendente all'infinito, in presenza di condizioni di vuoto assoluto.[19] È stato considerato un precursore delle leggi di Newton sull'inerzia e sulla forza risultante.[19][20]

Avicenna ipotizzò che la velocità della luce fosse finita e osservò che la percezione della luce è causata dall'emissione di particelle luminose;[21] inoltre provvide a dettagliare una sofisticata spiegazione dell'arcobaleno.

Kitāb al-Qānūn fī l-ṭibb, "Il libro del canone della medicina"

Astronomia e astrologia

Nel 1070, un suo allievo affermò che Avicenna aveva risolto alcuni problemi matematico-astronomici nell'ambito del modello planetario.[22]
Gli studi astrologici furono scartati da Avicenna perché non si prestavano ad un approccio empirico e la loro visione del mondo era conflittuale con l'Islam.[23]

Chimica

Nella disciplina chimica, Avicenna descrisse il sistema di distillazione a vapore. La tecnica era usata per la produzione di alcool e oli essenziali. È stato uno dei primi pensatori moderni a osteggiare l'alchimia, di cui criticò la teoria della trasmutazione delle sostanze.[24]
Si preoccupò di classificare i corpi inorganici, racchiudendoli in quattro categorie.[25]

Medicina

Ai tempi di Avicenna la medicina tradizionale era la cosiddetta *Yunānī*, ossia "greca", fondata dai capiscuola Ippocrate e Galeno. Intorno all'anno 1025 Avicenna finì di elaborare *Il canone della medicina*, che risentì dell'influenza anche dalla antica medicina indiana Ayurveda (*Sushruta* e *Charaka*).

Il canone della medicina

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Il canone della medicina****.*

L'opera che lo ha reso celebre in Europa è *Il canone della medicina* (in arabo القانون في الطب?, *al-Qānūn fī l-ṭibb*), che diverrà il manuale medico più seguito fino al 1700.[26]

Il libro è noto per la sua introduzione alla sperimentazione sistematica applicata agli studi di fisiologia, [27] la scoperta delle malattie contagiose e di quelle trasmesse tramite i rapporti sessuali,[28] l'introduzione della quarantena, la medicina sperimentale,[29][30] l'utilizzo dei test clinici,[31] gli studi neuropsichiatrici,[32] l'analisi dei fattori di rischio, l'intuizione della presenza di sindromi associate a specifiche malattie,[7] l'ipotesi della presenza di microrganismi.

Il suo lavoro non si fermò alla descrizione dei sintomi, ma comprese anche la classificazione delle malattie e delle possibili cause, oltre alla sperimentazione di nuovi medicamenti e rimedi, che sono considerati le basi della moderna farmacologia.[33] Inoltre si soffermò sulle condizioni e sulle misure igieniche e sulla loro incidenza. Il libro incluse anche una trattazione anatomica. Tra gli studi più all'avanguardia, comparvero le asserzioni della contagiosità della tubercolosi, gli studi anatomici dell'occhio umano, le complicazioni indotte dal diabete. Avicenna presentò, all'interno del libro, anche la sua teoria degli umori e temperamenti, raggruppando in quattro grandi categorie i tipi umani, relazionati per caratteristiche psicofisiche.

Altri studi

Avicenna ha brillato anche nella meccanica e nell'ingegneria, occupandosi di analisi di originali dispositivi, e distinguendosi perché effettuò il primo tentativo, scritto, di classificazione scientifica dei macchinari. Per primo ha descritto e illustrato accuratamente, il principio di funzionamento di argani, molinelli, cunei, leve, carrucole, ingranaggi a vite.[34]

Oltre a tutto questo enorme lascito culturale, Avicenna è stato anche un valente poeta[35].

Tomba di Avicenna ad Hamedan in Iran (vista dal basso)

Citazioni

Avicenna e Averroè sono gli unici due filosofi musulmani che possono *seder tra filosofica famiglia* (Dante Alighieri, Commedia, *Inferno*, IV, 132), composta da filosofi latini e greci.

Opere

Il corpus di opere di Avicenna è molto ampio, le opere sicuramente autentiche sono oltre 100, ma molte sono quelle non conservate. Ciò che rimane è sufficiente per offrire un saggio della conoscenza e erudizione, che, se sommato alla constatazione di come egli fosse spesso obbligato a scrivere in condizioni disagiate, spesso in viaggio e senza i necessari testi di riscontro, lo rende uno dei più grandi pensatori di tutti i tempi[36]. Un elenco completo dei suoi scritti si trova nel volume di Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden-Boston Brill, 2014, pp. 389–558.

Mausoleo di Avicenna

- Autobiografia
  - *Sirat al-shaykh al-ra'is* (*La Vita di Ibn Sina*, autobiografia di Avicenna)
- Opere filosofiche maggiori
  - *Kitāb al-Shifā* (*Libro della guarigione*, la più importante, in quattro parti: logica, fisica, matematica, metafisica)
  - *Kitāb al-Najāt* (*Libro della Salvezza*)
  - *Kitāb al-išārāt wa 'l-tanbīhāt* (*Libro delle indicazioni e delle messe in allerta*)
  - *Dāneš Nāmeh* (Libro della conoscenza scientifica, in persiano)
  - *Kitàb al-Hidàya* (Libro di Orientamento)
  - *Kitàb al-l"àràt wa-l-tanbìhàt* (Libro delle Direttive ed Osservazioni)
- Opere minori
  - *Mantiq al-Ma"riqiyyùn* (Gli Orientali) o *Al-Hikma al-ma"riqiyya* (Filosofia orientale)
- Opere di medicina
  - *Qānūn fī l-ṭibb* (Il canone della medicina), tradotto da Gerardo da Cremona o da Gerardo da Sabbioneta (non si ha la certezza circa l'effettivo traduttore dell'opera, anche se si propende ad assegnare al secondo questo merito) in latino col nome di "Liber canonis medicinae" (Il canone della medicina).

Dediche

- Ad Avicenna è intitolato il cratere Avicenna sulla Luna[37].
- Nel villaggio natale di Afshana in Uzbekistan vi è un museo a lui dedicato.[38]
- Il minerale avicennite (Tl_2O_3) è chiamato così in suo onore.[39]

- Uno dei più grandi studiosi del Nord-Africa è il prof. Sleim Ammar, psichiatra tunisino.

Note

1. ^ "The most famous scientist of Islam and one of the most famous of all races, places, and times; one may say that his thought represents the climax of mediaeval philosophy." in *Introduction to the History of Science*, Vol. I, *From Homer to Omar Khayyam*, Baltimore 1927, p. 709.
2. ^ *"Avicenna"* (https://www.britannica.com/biography/Avicenna) in Encyclopædia Britannica, Concise Online Version, 2006; D. Gutas, *"Avicenna"* (http://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-ii), in Encyclopædia Iranica, Online Version 2012; Avicenna in (Encyclopedia of Islam: © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands)
3. ^ *Avicènna nell'Enciclopedia Treccani*, su *treccani.it*. URL consultato l'11 marzo 2017.
4. ^ Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, p. 172, ISBN 88-459-0141-6.
5. ^ Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, p. 173, ISBN 88-459-0141-6.
6. ^ I. M. Bochenski (1961), *A history of formal logic*, pp. 4-10. Translated by I. Thomas, Notre Dame, Indiana University Press. (cf. Ancient Islamic (Arabic and Persian) Logic and Ontology (https://www.ontology.co/islamic-philosophy.htm))
7. Lenn Evan Goodman (2003), *Islamic Humanism*, p. 155, Oxford University Press, ISBN 0-19-513580-6.
8. ^ Lenn Evan Goodman (1992), *Avicenna*, p. 188, Routledge, ISBN 0-415-01929-X.
9. ^ History of logic: Arabic logic (https://www.britannica.com/topic/history-of-logic/Medieval-logic#toc65928), *Encyclopædia Britannica*.
10. "La filosofia medievale" a cura di François Chatelet, ediz. BUR, 1976, (alle pagine 80 e 81 - voce «Avicenna»)
11. ^ *Islam*, in *Encyclopedia Britannica Online*, 2007. URL consultato il 27 novembre 2007.
12. ^ "Scientific Methodologies in Medieval Islam" di Jon McGinnis, tratto da *Journal of the History of Philosophy*, vol. 41, luglio 2003 alle pp. 307-327
13. ^ Lenn Evan Goodman (2003), *Islamic Humanism*, pp. 8-9, Oxford University Press, ISBN 0-19-513580-6.
14. ^ James W. Morris (1992), "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", in C. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Chapter 4, Cambridge Harvard University Press, pp. 142-188 [159-161].
15. ^ Ibrahim B. Syed, "Islamic Medicine: 1000 years ahead of its times", *The Islamic Medical Association of North America*|*Journal of the Islamic Medical Association*, 2002 (2), pp. 2-9 [7].
16. ^ S. Safavi-Abbasi, LBC Brasiliense, R.K. Workman (2007), "The fate of medical knowledge and the neurosciences during the time of Genghis Khan and the Mongolian Empire", *Neurosurgical Focus* 23 (1), E13, p. 3.
17. ^ Amber Haque (2004), "Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists", *Journal of Religion and Health* 43 (4), pp. 357-377 [366].
18. ^ Si veda https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Thermometer.
19. Fernando Espinoza (2005). "An analysis of the historical development of ideas about motion and its implications for teaching", *Physics Education* 40 (2), p. 141.

20. ^ A. Sayili (1987), "Ibn Sīnā and Buridan on the Motion of the Projectile", *Annals of the New York Academy of Sciences* 500 (1), pp. 477–482:

> «"Thus he considered impetus as proportional to weight times velocity. In other words, his conception of impetus comes very close to the concept of momentum of Newtonian mechanics."»

21. ^ George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol. 1, p. 710.
22. ^ A. I. Sabra (1998). "Configuring the Universe: Aporetic, Problem Solving, and Kinematic Modeling as Themes of Arabic Astronomy", *Perspectives on Science* 6 (3), pp. 288-330 [305-306].
23. ^ George Saliba (1994), *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam*, pp. 60, 67-69. New York University Press, ISBN 0-8147-8023-7.
24. ^ Georges C. Anawati (1996), "Arabic alchemy", in Roshdi Rashed, ed., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. 3, pp. 853-885 [875], Routledge, London and New York.
25. ^ "The origins of geology in Italy: [in memory of Nicoletta Morello, 1946-2006]", di Gian Battista Vai, ed. Geological Society of America, 2006, ISBN 0-8137-2411-2, p. 26
26. ^ Ziauddin Sardar, *Science in Islamic philosophy* (https://web.archive.org/web/20090505185046/http://www.cgcu.net/imase/islam_science_philosophy.htm).
27. ^ Katharine Park (March 1990). "Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500" di Nancy G. Siraisi, *The Journal of Modern History* **62** (1), pp. 169-170.
28. ^ George Sarton, *Introduction to the History of Science*. (cf. Dr. A. Zahoor and Dr. Z. Haq (1997). Quotations From Famous Historians of Science (http://www.cyberistan.org/islamic/Introl1.html), Cyberistan.)
29. ^ D. Craig Brater and Walter J. Daly (2000), "Clinical pharmacology in the Middle Ages: Principles that presage the 21st century", *Clinical Pharmacology & Therapeutics* **67** (5), pp. 447-450 [a p. 449].
30. ^ Walter J. Daly and D. Craig Brater (2000), "Medieval contributions to the search for truth in clinical medicine", *Perspectives in Biology and Medicine* **43** (4), pp. 530–540 [536], Johns Hopkins University Press.
31. ^ David W. Tschanz, (August 2003). "Arab Roots of European Medicine", *Heart Views*, **4** (2).
32. ^ S. Safavi-Abbasi, LBC Brasiliense, RK Workman (2007), "The fate of medical knowledge and the neurosciences during the time of Genghis Khan and the Mongolian Empire", *Neurosurg Focus* **23** (1), E13, p. 3.
33. ^ D. Craig Brater and Walter J. Daly (2000), "Clinical pharmacology in the Middle Ages: Principles that presage the 21st century", *Clinical Pharmacology & Therapeutics* 67, (5), pp. 447-450 [448].
34. ^ Mariam Rozhanskaya and I. S. Levinova (1996), "Statics", in Roshdi Rashed, ed., *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. 2, pp. 614-642 [633], Routledge, London and New York.
35. ^ Alessandro Bausani (1960), "Letteratura neopersiana", in A. Pagliaro e A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Sansoni, Nuova Accademia Editrice, Milano.
36. ^ Cardini - Montesano, *Storia medievale*, Le Monnier Università, Firenze, 2006.
37. ^ (**EN**) *Avicenna*, su *Gazetteer of Planetary Nomenclature*. URL consultato il 13 novembre 2017.
38. ^ (**EN**) *Museum of Abu Ali Ibn Sina (Avicenna) - Uzbekistan*, in *Uzbekistan*, 27 ottobre 2016. URL consultato l'11 marzo 2017.
39. ^ (**RU**) Kh. N. Karpova, E. A. Kon'kova, E. D. Larkin, V. F. Savel'ev, *Avicennite, a new mineral*, in *Doklady Akademii Nauk Uzbekskoi SSR*, vol. 2, 1958, pp. 23-26.

Bibliografia

Traduzioni italiane

- Olga Lizzini e Pasquale Porro (a cura di), *Metafisica* (testo arabo e latino a fronte), Milano, Bompiani, 2006 (I. ed. 2002) (traduzione della *Metafisica* con introduzione generale, introduzioni esplicative a ognuno dei dieci trattati e note).
- Amos Bertolacci (a cura di), *Libro della Guarigione. Le Cose Divine* (traduzione della *Metafisica* con introduzione, correzioni al testo arabo e note), Torino: UTET 2007.
- Francesca Lucchetta (a cura di), *Epistola sulla vita futura*, Padova, Antenore, 2000.
- *Il Poema della medicina*, traduzione di M. Papa e introduzione di A. Catanuso, Catania: Brancato, 1991.
- *Opera poetica*, a cura di A. Bausani, Edizioni Carucci, Roma 1956

Studi su Avicenna

- M. S. Afnan, *Avicenna. Vita e opere*, Bologna, Patron, 1969.
- (FR) Ján Bakoš, *La psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre As-Sifa*, Prague, 1956
- Amos Bertolacci, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, in 2 voll. a cura di C. D'Ancona, Einaudi, Torino, 2005, vol. II pp. 522–626.
- (EN) Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitab al-Sifa'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Brill 2006, (L'Appendice C contiene una panoramica delle principali opere filosofiche di Avicenna in ordine cronologico, pp. 581–591).
- (FR) Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Bibliothèque Iranienne vol. 4 et 5, Paris-Teheran 1954 (nuova ed. Berg International 1979).
- (FR) Henry Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, 4 voll., Paris, Gallimard, 1971-72 (nuova ed. 1978).
- Lenn E. Goodman, *L'Universo di Avicenna*, tr. it., Genova, ECIG, 1995.
- Dimitri Gutas, *Avicenna e la tradizione aristotelica. Introduzione alla lettura delle opere filosofiche di Avicenna*, Bari, Edizioni di pagina, 2007 (traduzione della prima edizione, 1988).
- (EN) Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, Brill 2014, (seconda edizione aggiornata con un inventario delle opere autentiche di Avicenna).
- Jean Jolivet, *Teologia degli arabi*, tr. it., Jaca Book, Milano 2001 (studio su Avicenna e le sorti dell'avicennismo nel medioevo latino).
- Olga Lizzini, *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*, Bari, Edizioni di Pagina, 2011.
- Olga Lizzini, *Avicenna*, Roma: Carocci, 2012.

Avicenna è anche protagonista di romanzi storici di epoca contemporanea:

- Gordon Noah, *Medicus*; traduzione di Paola Tornaghi, Milano, Rizzoli, 1988.
- Gilbert Sinoué, *La via per Isfahan*; traduzione di Giuliano Corà, Vicenza, Neri Pozza, 2001.

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Avicenna**

- Wikiquote contiene citazioni di o su **Avicenna**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Avicenna (https://commons.wikimedia.org/wiki/Avicenna?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Avicènna*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Carlo Alfonso Nallino, *AVICENNA*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Avicenna*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Michael Flannery, *Avicenna*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Avicenna*, in *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater Center, Columbia University.
- (EN) *Avicenna*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (ES) *Avicenna*, su *Philosophica*.
- (DE) *Avicenna*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- (EN) *Avicenna*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- *Opere di Avicenna* / *Avicenna (altra versione)* / *Avicenna (altra versione)* / *Avicenna (altra versione)* / *Avicenna (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Avicenna*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Avicenna*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Avicenna*, su *LibriVox*.
- (EN) *Opere riguardanti Avicenna* / *Avicenna (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Avicenna*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (LA) *Canon*, Haguenau, Valentin Kobian, 1532.
- (EN) Dimitri Gutas, *Ibn Sina (Avicenna)*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- (EN) Olga Lizzini, *Ibn Sina's Metaphysics*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Riccardo Strobino, *Ibn Sina's Logic*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Sajjad H. Rizvi, *Avicenna (Ibn Sina) (c. 980—1037)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Saloua Chatti, *Avicenna (Ibn Sina): Logic*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Avicenna (Ibn-Sina) on the Subject and the Object of Metaphysics*, su *ontology.co*. (con bibliografia ed elenco delle traduzioni delle opere filosofiche)
- Opere di Avicena presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo (https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/records/?refine%5BCreator%5D%5B%5D=Avicena%2C+980-1037)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 89770781 (https://viaf.org/viaf/89770781) · ISNI (EN) 0000 0001 2143 0876 (http://isni.org/isni/0000000121430876) · SBN VEAV002253 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/VEAV002253?core=autoriall) · BAV 495/52887 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_52887) · CERL cnp01316451 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316451) · LCCN (EN) n80002386 (http://id.loc.gov/authorities/names/n80002386) · GND (DE) 118505254 (https://d-nb.info/gnd/118505254) · BNE (ES) XX968054 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX968054) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX968054) · BNF (FR) cb11889658g (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11889658g) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11889658g) · J9U (EN, HE) 987007258182705171 (http://ol

	duli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258182705171) · NSK (HR) 000085290 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000085290) · NDL (EN, JA) 00620299 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00620299) · CONOR.SI (SL) 27321955 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/27321955) · WorldCat Identities (EN) lccn-n80002386 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n80002386)

Portale Biografie	**Portale Filosofia**	**Portale Iran**
Portale Islam	**Portale Matematica**	**Portale Medicina**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Avicenna&oldid=138294504"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 mar 2024 alle 11:20.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Duns Scoto

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando il film, vedi **Duns Scoto (film)**.*

Giovanni Duns Scoto, conosciuto anche con l'epiteto di *Doctor Subtilis* (Duns, 1265/1266 – Colonia, 8 novembre 1308), è stato un filosofo e teologo scozzese.

Appartenente all'Ordine francescano, è stato beatificato da papa Giovanni Paolo II il 20 marzo 1993.

Beato Giovanni Duns Scoto

Ritratto di Duns Scoto ad opera di Giusto di Gand[1]

Sacerdote francescano

Nascita	Duns, 1265/1266
Morte	Colonia, 8 novembre 1308
Venerato da	Chiesa cattolica
Beatificazione	20 marzo 1993 da papa Giovanni Paolo II
Ricorrenza	8 novembre

Indice

Biografia

Dottrina

- Il limite della filosofia
- Rapporto tra filosofia e teologia
- Fortuna
- Mariologia

Opere

La Commissione scotistica internazionale

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Duns Scoto nasce tra il 23 dicembre 1265 e il 17 marzo 1266[2] nella cittadina scozzese di Duns[3], nella contea di Roxburg, a 37 chilometri da Maxton. Frequenta le prime scuole presso i frati minori di Haddington. Lo zio paterno, Elia Duns, vicario generale dei francescani, lo educa alla vita religiosa presso il convento di Dumfries. A 15 anni viene ammesso al noviziato. Nel 1291 è ordinato sacerdote dal vescovo di Lincoln, Oliver Sutton.

Fra il 1283 e il 1290 soggiorna in Francia. All'Università di Parigi segue le lezioni di maestri prestigiosi quali il giurista Egidio Romano e il teologo Enrico di Gand. Approfonditi gli studi di filosofia, ritorna in patria e si prepara alla carriera universitaria. A Oxford, nella qualità di baccelliere, commenta le *Sentenze* di

Pietro Lombardo; svolge l'attività di docente anche a Cambridge. Nel 1301 è di nuovo a Parigi; due anni dopo deve interrompere l'insegnamento per disposizione della corona.

Agli inizi del Trecento, il tema delle origini e della natura del potere alimenta un serrato confronto fra i curialisti e i regalisti: gli uni difendono la teocrazia, gli altri l'avversano. Nella polemica tra i due indirizzi si riflette l'aspra contesa che oppone papa Bonifacio VIII e Filippo IV di Francia. Scoto è coinvolto nella vicenda. Un decreto reale ingiunge a lui e altri 80 francescani che appoggiavano le richieste di Roma di lasciare Parigi[3]. Alla fine del 1304, dopo la riappacificazione tra il nuovo papa Benedetto XI e re Filippo, per l'intervento di Consalvo Ispano, ministro generale dell'Ordine francescano, torna nella capitale francese, dove col titolo di maestro insegna teologia all'università.

Anche il secondo soggiorno parigino ha durata breve: al re non è gradita la presenza di un intellettuale che non si fa paladino della sua causa. Scoto si trasferisce a Colonia, ove è nominato "lettore" presso lo Studio francescano. Muore l'8 novembre 1308[3], dopo un solo anno di insegnamento.

Dottrina

Duns Scoto è conosciuto come il filosofo dell'*haecceitas*, termine derivato dal latino *haec* (che sottintende *res*, cioè letteralmente «questa cosa»), ossia della «questità», dell'essere individuato, grazie al quale un determinato oggetto o ente risulta essere «questo qui e non altro», in un preciso spazio e momento: *hic et nunc*, cioè qui ed ora.[4]

Duns Scoto raffigurato su una vetrata della Cappella dei Francescani a Parigi

In tutti gli uomini, ad esempio, è visibile la comune umanità, ma cos'è che fa di quest'uomo Socrate la sua singolare costituzione unica, la sua *haecceitas*? Se l'umanità è la sostanza comune ed identica in tutti gli uomini, in che modo poi ogni singolo uomo acquista la sua singolarità inconfondibile rispetto a tutti gli altri?

L'arabo Avicenna aveva ricondotto quest'individuazione alla presenza della materia, che nell'aristotelismo tomistico diventa *materia signata*, nel senso di una materia configurata in modo particolare. Per l'agostinismo platonico invece è la forma, e non la materia, a individuare i singoli esseri, mentre per Bonaventura di Bagnoregio è la comunione tra materia e forma.[5]

Duns Scoto ritiene invece che l'individuazione non dipenda né dalla materia, che di per sé è indistinta, quindi incapace di produrre distinzione e diversità, né dalla forma, che come sostanza è prima di ogni individualità, ma che questa si realizzi tramite l'insieme di materia e forma come approdo finale, come attualità piena e compiuta dell'individuo singolare, unico e irripetibile perché diverso da tutti gli altri della stessa specie.[6]

> «[...] Questa entità non è perciò materia, oppure forma, oppure il composto, in quanto ognuno di questo è *natura*, ma è l'ultima realtà dell'ente, che è materia, oppure che è forma, oppure che è il composto.»

(Giovanni Duns Scoto[7])

Il limite della filosofia

L'*haecceitas* diventa in definitiva un limite che la ragione umana non può esplorare: la filosofia arriva a determinare l'individuazione come principio, ma non può indagare razionalmente perché il singolo individuo sia così e non diversamente. Parlando delle idee platoniche, ad esempio, il filosofo nota come fra due copie di uno stesso oggetto, quali possono essere due libri uguali, la filosofia non può dire nulla, se non che si trovano in due spazi e/o tempi diversi.

Emerge dunque la differenza rispetto alla *quidditas* di Tommaso d'Aquino, per il quale tra l'essenza potenziale di un ente e la sua esistenza effettiva vi era un'analogia, quindi un rapporto per lo meno di similitudine. Per Scoto, invece, non si può parlare dell'essere ricorrendo a delle analogie, perché l'essere in quanto tale è univoco e indeterminato. È possibile determinare gli altri concetti a partire da quello dell'essere, ma quest'ultimo non è riconducibile a nient'altro.[8] La filosofia pertanto può parlare di più enti solo per ciò che hanno in comune,[8] come Talete faceva con l'*Archè*, o Parmenide che definiva l'essere nel modo più generico possibile, o Platone con i cinque generi sommi.

Duns Scoto e Tommaso d'Aquino in una calcografia del 1671, *Collationes doctrinae S. Thomae et Scoti, cum differentiis inter utrumque*, disposti in pose complementari come il Sole (Tommaso) e la Luna (Scoto).

Scoto respinge il nominalismo, pronunciandosi in favore di un realismo platonico, detto estremo,[9] ma quella natura comune è per lui indifferente sia all'universalità che alla singolarità.[8] Dell'albero delle idee restano inesplorabili i due estremi: Dio da un lato, definibile solo negativamente, e l'Io-persona dall'altro, simili ed opposti: si tratta di un limite strutturale e ontologico non solo del sapere filosofico, ma anche scientifico. Che vi sia un'intimità, un nucleo in ognuno inattingibile razionalmente, verrà affermato anche da Tommaso Campanella parlando del *sensus sui*, cioè il sentire che esisto.[10]

Già Platone aveva escluso la possibilità di capire il *perché* dell'essere: non si può assegnare una causalità all'essere, ma Scoto abbassa il limite della conoscenza ai singoli enti: non solo non possiamo dire perché c'è l'essere, ma nemmeno perché il nostro essere individuale sia fatto così e non altrimenti, perché viviamo proprio in quest'epoca, e in questo luogo, ossia: il principio d'identità e l'*hic et nunc* secondo la definizione aristotelica.

Ritornando in un certo senso a Parmenide, Scoto affermava la necessità dell'essere, che «è» e non può non essere, ma l'impossibilità di necessitarne il contenuto, cioè di dire «cosa» deve essere.[11] Allo stesso modo gli enti sono forme necessarie, ma del loro contenuto, il loro essere così e non altrimenti, non si può trovare una necessità razionale.[12] Se la logica vuole essere coerente, deve rinunciare a parlare dell'incondizionato, altrimenti cade in contraddizione.

Non è possibile infatti parlare di un soggetto in maniera oggettiva, perché un pensiero con tale pretesa lo renderebbe un oggetto, facendo coincidere due principi logicamente contrari. Un sapere che penetrasse il soggetto perderebbe la propria universalità e necessità, divenendo vero per alcuni ma non per tutti: scadrebbe così dal mondo della verità in quello dell'opinione.

Su queste basi Scoto giunse ad affermare che l'uomo, riguardo a Dio, può conoscerne solo la *voluntas ordinata*, oltre la quale la libertà divina agirebbe del tutto arbitrariamente. Il limite di non poter far dipendere la propria validità da una dimostrazione superiore, né da un ente particolare, è però anche il punto di forza di un sapere non relativo ad altro da sé, e quindi per ciò stesso, seppur limitatamente ad un ambito ristretto, universale e necessario.[13]

Rapporto tra filosofia e teologia

Duns Scoto parte così da una separazione tra gli ambiti di pertinenza della filosofia e quelli della teologia.[14] Non vi è compenetrazione tra le due discipline, come per esempio avveniva in Tommaso d'Aquino, o superiorità della teologia come in San Bonaventura.

Afferma che la ragione non può dimostrare tutte le proposizioni della fede, poiché ce ne sono alcune indimostrabili, tra cui quella che Dio è onnipotente, assolutamente libero, e indipendente dal tempo, ottenute solo tramite rivelazione.[14] Per il resto è possibile dimostrare non solo che Dio esiste, ma che è anche infinito, unico, semplice, perfetto, e prima Causa di effetti sequenzialmente ordinati. Riguardo al problema scolastico dell'esistenza di Dio, Scoto ne dà una dimostrazione tra le più articolate, basata sui seguenti passi:[14]

- l'esistenza di un Primo agente a monte di una catena di effetti;
- l'esistenza di un Fine ultimo per ogni azione;
- l'esistenza di un Ente massimamente perfetto;
- che soltanto una tipologia di Ente può avere le tre proprietà precedenti;
- che un tale Ente è necessariamente infinito.[14]

La complessità del reale, divenendo oggetto di studio sistematico, dà luogo inevitabilmente a tutta una serie di scienze diversificate. Già Aristotele, dopo aver distinto tra scienza speculativa e scienza pratica, aveva proceduto a un'ulteriore distinzione in seno alle scienze speculative. In questo senso, aveva parlato di Fisica o filosofia della natura, di Matematica o scienza del numero, e di Filosofia prima, chiamata più tardi Metafisica. L'oggetto di quest'ultima, considerata da Aristotele come la scienza suprema, è secondo lo Stagirita, ora l'insieme di principi e delle cause,[15] ora l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali,[16] ora l'essere separato, immobile ed eterno, nell'ipotesi che esista.[17]

Poiché si può intravedere in quest'ultimo essere lo stesso Dio, i diversi commentatori d'Aristotele, di formazione arabo-islamica o cristiana, si domandavano se il compito di dimostrare l'esistenza di Dio spettasse alla metafisica, scienza esclusivamente razionale, o alla teologia, scienza elaborata a partire dalla rivelazione. Scoto si pone lo stesso quesito. Per risolverlo egli esamina quanto avevano detto in merito i due maggiori esponenti del pensiero arabo: Avicenna e Averroè.

Avicenna, egli constata, mescola insieme filosofia e teologia e fa della teologia un semplice capitolo della metafisica sostenendo che la ragione, da sola, può condurre l'uomo alla felicità. Perciò, secondo Avicenna, la rivelazione è praticamente inutile, giacché anche il compito di dimostrare l'esistenza di Dio rientra nella sfera della metafisica. Valutando questa posizione, Scoto dichiara che Avicenna sbaglia quando ritiene

inutile la Rivelazione, perché senza di essa gli uomini non sarebbero riusciti a conoscere il loro destino concreto, e sbaglia anche quando fa della teologia un semplice capitolo della metafisica, giacché la teologia si fonda sulla rivelazione, mentre la metafisica si basa esclusivamente sulla ragione. Egli ha ragione, invece, quando sostiene che l'esistenza di Dio sia oggetto della metafisica perché, in effetti, spetta proprio a questa dimostrare l'esistenza dell'essere infinito.

A differenza di Avicenna, Averroè, considerato nel Medioevo come il commentatore di Aristotele per eccellenza, sostiene che filosofia e teologia sono due scienze distinte, ma nega alla teologia la dignità di scienza vera e propria perché, a suo giudizio, la teologia non si serve del metodo scientifico e procede non mediante il sillogismo apodittico che genera la certezza, bensì mediante il sillogismo dialettico, capace di produrre soltanto la probabilità.

Quanto all'esistenza di Dio, Averroé pensa che essa sia oggetto della fisica e non della metafisica, giacché è nel contesto della fisica che Aristotele dimostra l'esistenza del Primo Movente immobile. È vero che Aristotele prova l'esistenza del Primo Movente nella Fisica, osserva Scoto, ma è vero anche che Dio non è Primo Movente, ma Primo Principio degli esseri e Essere infinito. Perciò, valutando la posizione di Averroé, egli riconosce la legittimità della distinzione tra filosofia e teologia, ma respinge il modo averroista di concepire la teologia e contesta l'affermazione che l'esistenza di Dio sia oggetto della Fisica o filosofia della natura. La teologia, egli afferma, è una scienza superiore alla filosofia sia perché poggia sulla rivelazione, che è infallibile, sia perché abbraccia un campo più vasto raggiungendo anche l'ordine soprannaturale, e perché non è scienza speculativa, ma scienza pratica.

Spiegando quest'ultimo carattere della teologia, egli rileva, anzitutto, che la distinzione tra scienze speculative e scienze pratiche si deve, originariamente, ad Aristotele. Questi, però, pensa Scoto, assegnò alla scienza pratica soltanto una funzione estensiva e non già una funzione direttiva. E ciò, egli spiega, perché lo Stagirita non ebbe né una precisa intuizione della libertà umana né una chiara visione del destino umano da raggiungere responsabilmente mediante l'esercizio della libertà. Chi, invece, come il cristiano, ha viva consapevolezza di tutto questo, si rende conto che la scienza pratica è tale perché è orientata verso la prassi o l'agire della volontà. L'atto della volontà presuppone sempre la conoscenza intellettiva. Ma non tutte le coscienze intellettive sono subordinate alla prassi o all'atto di volontà. Infatti, non sempre si cerca di conoscere per agire. Si cerca di conoscere anche semplicemente per conoscere, per sapere come stanno le cose.

Il fatto che Dio sia oggetto della teologia, non esclude che l'esistenza di Lui spetti precisamente alla metafisica, come pensa Avicenna, e non alla fisica, come vorrebbe Averroè. Non si potrebbe, infatti, accogliere la rivelazione divina se non si fosse certi dell'esistenza di Dio in via, per così dire, preliminare. Ma a Dio, razionalmente, non si giunge fissando l'attenzione sull'essere mobile, oggetto della Fisica, bensì sull'essere stesso e sulle sue proprietà, oggetto della Metafisica. Quindi, su questo punto, ha ragione Avicenna e torto Averroé.

In sintesi, i rapporti tra filosofia e teologia si possono così riassumere: tutt'e due sono scienze o forme di sapere che generano la certezza in chi le possiede; la teologia è scienza che nasce dalla Rivelazione ed ha come oggetto non la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma la natura di Dio uno e trino, l'Incarnazione e tutte le altre verità inscindibilmente legate al fine ultimo dell'uomo; perciò essa è scienza essenzialmente pratica.

Fortuna

Il pensiero di Duns Scoto, chiamato anche scotismo, ebbe molto seguito nella scuola francescana, anche in Italia, dove va ricordato il teologo Bartolomeo Mastri, detto *Scotistarum princeps*, il principe degli scotisti.[18] Nel XVI secolo anche il teologo francescano Guillaume de Vorilong difese lo scotismo e scrise una biografia di Duns Scoto. In Francia lo scotismo fu portato avanti nei secoli successivi da pensatori come Claude Frassen.

Nell'Ottocento Scoto fu definito il «Kant della filosofia scolastica» per aver posto un limite all'indagine filosofica nell'Io, nell'individuo, così come il criticismo riteneva che il mondo fosse sì indagabile a partire dalle funzioni trascendentali dell'io, ma che quest'ultime a loro volta non lo fossero.[19] Più recentemente, tuttavia, si è cercato di riesaminare con meno anacronismo la sua dottrina, interpretando la contrapposizione tra il volontarismo di Scoto e l'intellettualismo di Tommaso come due approcci differenti verso le medesime problematiche.[20]

Nella lezione di Ratisbona del 2006, papa Benedetto XVI avrebbe criticato il volontarismo scotista che nega l'intellettualismo di sant'Agostino e dei tomisti, vale a dire il primato dell'intelletto sulla volontà divina, affermando che nel Tardo Medioevo «si sono sviluppate nella teologia tendenze che rompono la sintesi tra spirito greco e spirito cristiano».[21] Queste posizioni aprono «all'immagine di un Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene».[22]

Mariologia

Papa Giovanni Paolo II nella catechesi del 5 giugno 1996 definisce Scoto «Dottore dell'Immacolata» perché con la sua dottrina ha offerto alla Chiesa la chiave per superare le obiezioni circa l'Immacolata Concezione di Maria. Per questo suo apporto alla dottrina cattolica, già papa Paolo VI lo aveva chiamato il «Dottore Sottile e Mariano»[23].

Affresco in cui San Francesco d'Assisi regge tre sfere su cui si trova la Vergine Maria, attorniato da Santa María di Ágreda e da Duns Scoto che espone un suo testo in difesa della dottrina dell'Immacolata Concezione.

La dottrina sull'Immacolata Concezione non è altro che una conseguenza di tutto il sistema teologico di Scoto. È la prova che conferma tutto quanto egli ha detto su Cristo, centro della creazione e perfettissimo Mediatore nonché Redentore.

La dottrina dell'Immacolata evidenzia la somma bontà di Dio che dona senza merito questo privilegio alla Madre del suo Figlio; il dogma scotista fa risaltare il ruolo centrale e l'onnipotenza del Redentore nella storia della salvezza, l'azione santificante dello Spirito Santo e quindi l'efficacia salvifica dei sacramenti della Chiesa. L'Immacolata di Scoto evidenzia altresì la fiducia che Dio ha riposto nella bontà intrinseca della natura umana: il peccato non è riuscito a distruggere o annientare l'opera uscita dalla sapienza del Dio creatore.

La predestinazione di Cristo e dell'umanità prima di ogni merito o demerito, base per comprendere la dottrina scotista, rivela il volto di Dio Padre che progetta con amore ogni singola persona umana. Un progetto che ha la sua origine prima della creazione del mondo e che rifiuta ogni possibile idea di

interruzione della gravidanza. Scoto, in effetti, risolve la problematica tomista della discesa dell'anima nel feto umano, affermando che in ogni concezione vi è immediatamente anche l'animazione. Ogni essere umano è sempre concepito come “persona”, senza ritardi di tempo, di materia o di forma.

Al centro di tutto il suo pensiero vi è il Cristo, senso e significato di tutto ciò che esiste, e a fianco del Cristo vi è Maria, la Madre, la collaboratrice affinché si realizzasse il progetto di amore di tutta la Trinità. Cooperatice dello Spirito Santo nell'evento dell'incarnazione, Maria è la più grande opera di Dio (*summum opus Dei*) nella storia dell'umanità dopo l'Incarnazione del Verbo. Contro Tommaso d'Aquino che nella *Summa Theologiae* sosteneva che l'Incarnazione e la morte di croce erano conseguenza del peccato originale, Scoto afferma:

> «Pensare che Dio avrebbe rinunciato a tale opera se Adamo non avesse peccato, - scrive Duns Scoto - sarebbe del tutto irragionevole! Dico dunque che la caduta non è stata la causa della predestinazione di Cristo, e che - anche se nessuno fosse caduto, né l’angelo né l’uomo - in questa ipotesi Cristo sarebbe stato ancora predestinato nella stessa maniera” (*Reportata Parisiensia*:, in III Sent., d. 7, 4). Questo pensiero nasce perché per Duns Scoto l’Incarnazione del Figlio di Dio, progettata sin dall’eternità da parte di Dio Padre nel suo piano di amore, è il compimento della creazione, e rende possibile ad ogni creatura, in Cristo e per mezzo di Lui, di essere colmata di grazia, e dare lode e gloria a Dio nell’eternità. Duns Scoto, pur consapevole che, in realtà, a causa del peccato originale, Cristo ci ha redenti con la sua Passione, Morte e Risurrezione, ribadisce che l’Incarnazione è l’opera più grande e più bella di tutta la storia della salvezza, e che essa non è condizionata da nessun fatto contingente.»
>
> (Joseph Ratzinger, Udienza generale del 7 luglio 2010[24])

Scoto elenca due motivi principali[25]:

1. "l'ordinazione degli eletti alla grazia e alla gloria è anteriore alla predestinazione dei reprobi";
2. "Se la caduta fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che la più grande opera di Dio <<Summum opus Dei>> è stata soltanto *occasionale*". Invece, la gloria di Cristo supera la massima gloria del genere umano e Dio "non avrebbe trascurato un'opera così grande qualora Adamo non avesse peccato".[26]

Quanto Dio ha operato nella Vergine è garanzia della sua infinita e onnipotente misericordia, del suo amore per le sue creature. Guardando al mistero mariano si scopre come l'agire di Dio rispettoso della libertà umana sia soprattutto un continuo dono gratuito della grazia. Come il peccato sia una realtà secondaria, perché quello che conta primariamente è il rapporto di amore, di perdono, di liberazione dal peccato, dal male e dalla morte. L'Immacolata Concezione è l'icona del Sommo Bene che Dio vuole realizzare per tutte le sue creature.

Il famoso detto «*De Maria numquam satis*» viene ridimensionato dalla fedeltà che si deve verso la Parola rivelata e la dottrina della Chiesa, attraverso uno studio sincero e sapiente.

Scoto ha aperto una via e ha saputo risolvere con sottigliezza di pensiero molte questioni della mariologia medievale che ancor oggi sono di chiara attualità e in piena sintonia con il magistero della Chiesa cattolica.

Opere

La cronologia delle opere è controversa; le date sono solo indicative.

Le *Quaestiones* di Giovanni Scoto (manoscritto dei secoli XIV-XV): iniziale decorata

- Prima del 1295:
  - *Parva logicalia*
    - *Quaestiones super Porphyrii Isagogem*
    - *Quaestiones in librum Praedicamentorum*
    - *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias*
    - *Octo quaestiones in duos libros Perihermeneias*
    - *Quaestiones in libros Elenchorum*
- *Quaestiones super libros De anima* (1295-1298?)
- *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (1298-1300? riveduto più tardi)
- *Notabilia Scoti super Metaphysicam* (una serie di note sui libri II-X e XII della *Metafisica* di Aristotele, scoperte nel 1996[27])
- *Lectura* (lezioni tenute a Oxford sui quattro libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo)
  - Libri 1 e 2 (1300-1301)
  - Libro 3 (probabilmente scritto a Parigi, 1303-4)
  - Libro 4 (testo non conservato)
- *Ordinatio* o *Opus Oxoniense* (testo rivisto da Duns Scoto della *Lectura*, libri 1 e 2, estate 1300-1302, libri 3 e 4, 1303-4)
- *Collationes oxonienses* (1303-4 o 1305-8)
- *Collationes parisienses* (1302-7)
- *Reportatio parisiensis* (letture tenute a Parigi, 1302-7)
- *Quaestiones Quodlibetales* (edizione a cura di Felix Alluntis in *Obras del Doctor Sutil, Juan Duns Escoto*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963)
- *Tractatus de Primo Principio* (1307-8)
- Theoremata (data incerta)

Opere spurie[28]

- *Grammatica speculativa*, Opera Omnia ed. Vivès, vol. I, pp. 45–76 (composta prima del 1310 da Tommaso di Erfurt come è stato stabilito da Martin Grabmann nel 1922)[29]
- *De Rerum Principio*, in: *Quaestiones disputatae De rerum principio, tractatus De primo rerum omnium principio*, novis curis edidit Marianus Fernandez Garcia, Quaracchi, 1910, pp. 1–624 (ora attribuito a Vital du Four, OFM (c. 1260-1327)[30]

La Commissione scotistica internazionale

La Commissione scotistica internazionale è una équipe di specialisti impegnata nell'edizione critica delle opere del beato Giovanni Duns Scoto. Le opere di Duns Scoto, più volte ristampate nei secoli precedenti, avevano bisogno di una grande revisione, per essere liberate dai molti errori degli amanuensi e dalle interpolazioni fatte dai discepoli. Non era più possibile studiare Scoto in quelle edizioni. Si imponeva un'edizione critica seria, basata sui manoscritti. Era la stessa esigenza che si era avvertita per le opere di Bonaventura da Bagnoregio e di Tommaso d'Aquino. Questo onere fu affidato dal ministro generale dell'Ordine dei frati minori e dal suo Definitorio ad un'apposita équipe di studiosi.

Nel 1927 venne istituita nel collegio di S. Bonaventura a Quaracchi, la sezione scotistica. Nel 1938 fu trasferita nel collegio di Sant'Antonio a Roma, prendendo la denominazione Commissione per l'edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoto. Nel 1970 essa fu aggregata alla Pontificia Università Antonianum.

Attualmente la Commissione scotistica ha completato l'edizione del Commento alle sentenze di Pietro Lombardo detto *Ordinatio*, in 14 volumi più gli indici. Sono state pubblicate le opere filosofiche, in 5 volumi e un'altra redazione del Commento alle sentenze di Pietro Lombardo detta *Lectura*, in 6 volumi. Con grande impegno sono state in essi individuate e indicate le fonti dirette e indirette, di cui si è servito Scoto nella sua stesura; sono date in nota tutte le informazioni e le indicazioni utili.

Note

1. ^ Dipinto databile tra il 1471 e il 1475, conservato nello studiolo di Federico da Montefeltro a Urbino.
2. ^ Thomas Williams (a cura di), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, 2003, p. 1.
3. Encyclopedia Britannica, voce 'Blessed John Duns Scotus' (https://www.britannica.com/biography/Blessed-John-Duns-Scotus)
4. ^ *Dizionario di Filosofia Treccani* (2009) alla voce "Individuazione, principio di"
5. ^ *Ilemorfismo universale*, su *www3.unisi.it*, Università di Siena.
6. ^ Giovanni Duns Scoto, *Il principio di individuazione*, a cura di A. D'Angelo, Il Mulino, Pubb. ist. ital. studi storici in Napoli, 2011.
7. ^ Cit. in *Giovanni Duns Scoto: studi e ricerche nel VII centenario della sua morte, in onore di P. César Saco Alarcón*, volume 1, p.412, edizioni Antonianum, 2008.
8. Andrea Tabarroni, *Duns Scoto*, su *filosofico.net*.
9. ^ Étienne Gilson, *Giovanni Duns Scoto (https://books.google.it/books?id=thXexwPqzyQC&printsec=frontcover&hl=it&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q=ultrarealista&f=false)*, pag. XVIII e 113, Jaca Book, 2008.
10. ^ Tommaso Campanella, *Del senso delle cose, p. 91*, su *iliesi.cnr.it*.
11. ^ Réginald Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomistica*, capitolo II, Fede e Cultura, 2015.
12. ^ Clodomiro Albanese, *Studi su la filosofia di G. Duns Scoto: la teoria del conoscere*, pag. 160, Libreria di Scienze e Lettere, 1923.
13. ^ Carmela Bianco, *Ultima solitudo: La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, pag. 57, Milano, FrancoAngeli, 2012.
14. *Il pensiero di Duns Scoto*, su *filosofico.net*.
15. ^ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I, 2, 982b.
16. ^ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, IV, 1, 1003a.
17. ^ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VI, 1, 1026a.
18. ^ Sulla Scuola Scotista vedere A. Ghisalberti, *Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista*, 1996 e Jacob Schmutz, *L'héritage des subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique*, Les Etudes Philosophiques, 2002, pp. 51-81.
19. ^ Zeferino González, *Historia de la filosofía*, vol. II, pag. 303, Madrid, A. Jubera, 1886, 2ª ed.
20. ^ Bernardino Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, pag. 60, Jaca Book, 1991.
21. ^ Sandro Magister, *Prima delle vacanze il papa dà una ripassata a Duns Scoto*, su *gliscritti.it*, 11 luglio 2010. URL consultato il 17 gennaio 2021 (archiviato il 2 luglio 2013). (catechesi del 7 luglio 2010)

22. ^ Nella concezione scotista, la volontà di Dio diviene una realtà conoscibile soltanto in quanto scelga accidentalmente di permanere ordinata al Sommo Bene e alla Verità, mentre l'esercizio residuale della libertà assoluta di Dio risulterebbe imprevedibile aprioristicamente e dunque conoscibile soltanto a seguito delle decisioni assunte. Ciò è in contrasto «con la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio (cfr. Concilio Lateranense IV, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, su *vatican.va*, Aula Magna dell'Università di Regensburg, 12 settembre 2006.)
23. ^ Paolo VI, Alma Parens (http://www.scoto.net/index.php/duns-scoto/le-parole-dei-papi/16-paolo-vi-lettera-alma-parens), AAS 58 (1966), p. 612
24. ^ *Udienza generale del 7 luglio 2010*, su *vatican.va*.
25. ^ *perché Dio si è fatto uomo? Il mistero dell'incarnazione nella dottrina scotista*, su *internetsv.info* (archiviato il 14 novembre 2023)., cfr. Padre Diomede Scaramuzzi, O.F.M., *Duns Scoto Summula*, Firenze, 1931, rist. 1990, pp. 172-183. Si vedano anche ISBN 9788895421803e OCLC 16262157 (https://archive.today/20231114213425/https://search.worldcat.org/it/title/16262157)
26. ^ Sant'Agostino osservò che Cristo "quando volle nascere, quando volle morire, aveva come intento il risorgere; e in questo pose il centro della nostra fede" (Discorso 229H nel martedì di Pasqua (https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_310_testo.htm)). Lo stesso Gesù prima dell'Incarnazione aveva in vista la morte di croce e la resurrezione. Ciò non significa che la generazione prima di tutti i secoli sia avvenuta al fine dell'Incarnazione, Passione e resurrezione.
27. ^ Giorgio Pini, ''Duns Scotus' Literal Commentary on the «Metaphysics» and the «Notabilia Scoti super Metaphysicam» (Milan, Biblioteca Ambrosiana, C 62 Sup, ff.51r-98r)'', Bulletin de philosophie médiévale, 38 (1996) 141-142.
28. ^ Per una discussione approfondita degli scritti erroneamente attribuiti a Duns Scoto vedere Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, 2006, Capitolo 3. *Two critical text revolutions*, pp. 103-147.
29. ^ *De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae*, Archivum Franciscanum Historicum, vol. 15, pp.273–277.
30. ^ Ferdinand Delorme, *Autour d'un apocryphe scotiste*, "La France Franciscaine", 8, 1925, pp. 279-295 e Palémon Glorieux, *Pour en finir avec le De rerum principio*, "Archivum franciscanum historicum", 31, 1938), pp. 225-234.

Bibliografia

Traduzioni italiane

- Giovanni Duns Scoto, *Filosofia e teologia*, Biblioteca Francescana, 1995.
- Giovanni Duns Scoto, *Trattato sul Primo Principio*, testo latino e traduzione italiana a cura di Pasquale Porro, Milano, Bompiani, 2008.
- Giovanni Duns Scoto, *Il principio di individuazione. Ordinatio II s. 2, pars I, Quaestiones 1-7*, testo latino e traduzione italiana a cura di Antonello d'Angelo, Bologna, Il Mulino, 2001.
- Francesco Fiorentino, *Il Prologo dell'*Ordinatio *di Giovanni Duns Scoto. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Roma, Città Nuova, 2016.
- Ernesto Dezza - Andrea Nannini - Davide Riserbato, *Fare cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto. Introduzione, testo e traduzione di* Lectura *e* Ordinatio*, I, dd. 35-36* (http://www.antonianum.eu/pdf/644.pdf), Roma, Antonianum, 2019.

Studi

- *«Pro statu isto»: l'appello dell'uomo all'infinito*. Atti del Convegno nel 7º centenario della morte di Giovanni Duns Scoto (Milano, 7-8 novembre 2008) 2010, Biblioteca Francescana.
- Guido Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Bari, Edizioni di Pagina, 2012.
- Carmela Bianco, *Ultima solitudo. La nascita del concetto moderno di persona in Duns Scoto*, Milano, Franco Angeli, 2012.
- Bernardino Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano, Jaca Book, 1991.
- Olivier Boulnois, *Giovanni Duns Scoto. Teologia «Critica» e rigore della carità*, Jaca Book, 1999.
- Ernesto Dezza, *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto (https://apostoline.it/cvap/libri/la-dottrina-della-creazione-in-giovanni-duns-scoto/)*, Roma, Antonianum, 2016.
- Ernesto Dezza, *La teoria modale di Giovanni Duns Scoto* (https://www.assisiofm.it/news-la-teoria-modale-di-giovanni-duns-scoto.html), Edizioni Antonianum, Roma 2018.
- Alessandro Ghisalberti, "Giovanni Duns Scoto e la scuola scotista", in Giulio d'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. III: La teologia delle scuole*, Casale Monferrato, Piemme edizioni, 1996, pp. 325–374.
- Étienne Gilson, *Giovanni Duns Scoto*, a cura di Costante Marabelli e Davide Riserbato, (1952) Milano, Jaca Book, 2008.
- Martin Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard 2019.
- Luigi Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, 2003, Miscellanea Francescana.
- Antonio Incenzo, *Hegel e Duns Scoto. Prospettive ontologiche a confronto*, 2006, La Città del Sole.
- José A. Merino, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto*, 2009, Porziuncola.
- Wolfhart Pannenberg, *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastic*a, Biblioteca Francescana, 1995.
- Luca Parisoli, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, 2005
- Girolamo Pica, *Il beato Giovanni Duns Scoto. Dottore dell'Immacolata*, Elledici, 2010.
- Davide Riserbato, *Duns Scoto: fisica, metafisica e teologia. Saggi sul sacramento dell'altare e l'unione ipostatica*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2013.
- Matteo Scozia, *La logica modale di Giovanni Duns Scoto alla luce delle indagini contemporanee (http://www.aracneeditrice.it/index.php/pubblicazione.html?item=9788825517002) Archiviato (https://web.archive.org/web/20201126044653/http://www.aracneeditrice.it/index.php/pubblicazione.html?item=9788825517002) il 26 novembre 2020 in Internet Archive.*, Aracne, Roma, 2018.

Voci correlate

- Aodh Mac Aingil, divulgatore delle sue opere
- Alessandro Bonino
- Alfredo Gontier
- Bartolomeo Mastri Scotistarum princeps
- Duns Scoto (film)
- Ecceità
- Luca Wadding, editore delle opere

- Realismo scotista

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Duns Scoto**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Duns Scoto**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Duns Scoto**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Duns Scoto**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Duns Scoto (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:John_Duns_Scotus?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Duns Scòto, Giovanni*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Giuseppe Saitta, *DUNS Scoto, Giovanni*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1932.
- *Duns Scoto, Giovanni (lat. Iohannes Duns Scotus)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- (EN) Allan Bernard Wolter, *Blessed John Duns Scotus*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Duns Scoto*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Duns Scoto*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Duns Scoto*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Duns Scoto*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Duns Scoto*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Duns Scoto*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Duns Scoto*, su *Goodreads*.
- Attilio Mellone, *Duns Scoto, Giovanni*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970.
- (EN) *Duns Scoto*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Duns Scoto*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- *Duns Scoto*, su *causesanti.va*, Congregazione delle cause dei santi.
- (EN) Thomas Williams, *John Duns Scotus*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL consultato il 13 novembre 2017 (archiviato dall'url originale l'11 giugno 2017).
- (EN) Jeffrey Hause, *John Duns Scotus (1266–1308)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Tobias Hoffmann, *Bibliography on Duns Scotus from 1950*, su *sites.google.com*. URL consultato il 13 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 17 febbraio 2023).
- *Commissione Scotistica Internazionale*, su *scoto.net*.
- *Centro Duns Scoto*, su *centrodunsscoto.it*. URL consultato il 10 dicembre 2009 (archiviato dall'url originale il 25 ottobre 2009).
- *Cattedra di studi mariologici Beato Giovanni Duns Scoto*, su *pami.info*. URL consultato il 13 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 14 novembre 2017).
- *Giovanni Duns Scoto, Paolo VI e il pluralismo teologico*, su *it.zenit.org*.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 120697851 (https://viaf.org/viaf/120697851) · ISNI (EN) 0000 0001 2149 1484 (http://isni.org/isni/0000000121491484) · SBN CFIV070281 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV070281?core=autoriall) · BAV 495/22889 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_22889) · CERL cnp01316154 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316154) · Europeana agent/base/146515 (https://data.europeana.eu/agent/base/146515) · LCCN (EN) n50066853 (http://id.loc.gov/authorities/names/n50066853) · GND (DE) 118528165 (https://d-nb.info/gnd/118528165) · BNE (ES) XX1721317 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1721317) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1721317) · BNF (FR) cb11886212b (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11886212b) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11886212b) · J9U (EN, HE) 987007260770905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007260770905171) · NSK (HR) 000052578 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000052578) · CONOR.SI (SL) 26993507 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/26993507) · WorldCat Identities (EN) lccn-n50066853 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n50066853)

Portale Biografie	**Portale Cattolicesimo**
Portale Filosofia	**Portale Medioevo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Duns_Scoto&oldid=138476399"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 24 mar 2024 alle 18:27.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Averroè

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> «Averrois, che 'l gran comento feo.»
>
> (Dante Alighieri, *Divina Commedia*, Inferno, IV, v. 144.)

Averroè, nome con cui nell'Europa medievale era conosciuto **ʾAbū al-Walīd Muḥammad ibn ʾAḥmad ibn Rušd** (in arabo **أبو الوليد محمد ابن احمد ابن رشد**?), latinizzato come **Aven Roshd**[1][2] e infine come **Averrhoës** o **Averroës**[3] (Cordova, 14 aprile 1126 – Marrakech, 10 dicembre 1198), è stato un filosofo, medico, matematico, giudice[4] e giurisperito[5] arabo, considerato, insieme al suo precursore Avicenna, il più influente filosofo musulmano del Medioevo[4][5][6].

Averroè, part. del Trionfo di San Tommaso di Andrea di Bonaiuto. Cappellone degli Spagnoli di Santa Maria Novella, Firenze

Autore di oltre 100 libri e trattati, le sue opere filosofiche includono numerosi commenti di Aristotele: pertanto, era conosciuto nel mondo occidentale come *Il commentatore* e *padre del razionalismo*. È stato anche giudice capo e medico di corte per il califfato almohade.

Nato nel 1126 da una famiglia di eminenti giudici, nel 1169 fu presentato al califfo Abu Yaqub Yusuf, che, rimasto colpito dalle sue conoscenze, divenne il suo mecenate e commissionò molti dei commentari che il filosofo avrebbe scritto. In seguito Averroè servì più mandati come giudice a Siviglia e Córdoba. Nel 1182 fu nominato medico di corte e giudice supremo di Córdoba. Dopo la morte di Abu Yusuf nel 1184, rimase a favore del re fino a quando cadde in disgrazia nel 1195. Fu preso di mira con varie accuse, probabilmente per motivi politici, e fu esiliato nella vicina Lucena. Tornò nelle grazie reali poco prima della sua morte.

Averroè era un forte sostenitore dell'aristotelismo; tentò di ripristinare quelli che considerava gli insegnamenti originali di Aristotele e si oppose alle tendenze neoplatoniche dei primi pensatori musulmani, come Al-Farabi e Avicenna. Difese inoltre la ricerca della filosofia contro le critiche dei teologi ashariti come Al-Ghazali, sostenendo che fosse ammissibile nell'Islam e persino obbligatoria tra alcune *élite*. Affermò inoltre che i testi sacri dovessero essere interpretati allegoricamente qualora ciò contraddicesse le conclusioni raggiunte dalla ragione e dalla filosofia. Per quanto riguarda la giurisprudenza islamica, scrisse il *Bidāyat al-Mujtahid* sulle differenze tra le scuole di diritto islamiche e i princìpi che avevano causato le loro differenze. In medicina, propose una nuova teoria dell'ictus, descrisse per la prima volta i segni e i sintomi del morbo di Parkinson e potrebbe essere stato il primo a identificare la retina come la parte dell'occhio responsabile del rilevamento della luce. Il suo libro di medicina *Al-Kulliyat fi al-Tibb*, tradotto in latino e noto come *Colliget*, è diventato un libro di testo in Europa per secoli.

La sua eredità nel mondo islamico è stata modesta per ragioni geografiche e intellettuali. In occidente, Averroè divenne noto per i suoi ampi commenti su Aristotele, molti dei quali furono tradotti in latino ed ebraico. Le traduzioni della sua opera risvegliarono l'interesse dell'Europa occidentale per Aristotele e per i pensatori greci, un'area di studio che era stata ampiamente abbandonata dopo la caduta dell'Impero Romano. I suoi pensieri generarono controversie nella cristianità latina e innescarono un movimento filosofico chiamato Averroismo basato sui suoi scritti. La sua tesi sull'unità dell'intelletto, proponendo che tutti gli esseri umani condividessero lo stesso intelletto, divenne una delle dottrine averroiste più note e controverse in occidente. Le sue opere furono condannate dalla Chiesa cattolica nel 1270 e 1277. Sebbene indebolito dalle condanne e dalle critiche di Tommaso d'Aquino, l'averroismo latino continuò ad attrarre seguaci fino al XVI secolo.

Indice

Biografia

Le opere di Averroè

- Filosofia
- Religione
- Cosmologia
- Psicologia
- Astronomia
- Medicina
- Fisica

Averroè nella narrativa

Dediche

Note

Bibliografia

- Traduzioni italiane

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Averroè nacque nella Spagna musulmana in una famiglia di famosi giuristi berberi della scuola malikita; sia il nonno paterno ʿAbd al-Walīd Muḥammad, sia il padre, ʿAbd al-Qāsim Aḥmad, erano *qāḍī* (autorità locali incaricate di amministrare la giustizia) nella Cordova almohade.

Il suo percorso educativo e scolastico è stato convenzionale; iniziò con gli studi del *ḥadīth*, ossia l'insieme dei racconti tradizionali attribuiti a Maometto, proseguì con la giurisprudenza e la teologia. Gli storici ritengono che data la notevole influenza esercitata su di lui da Avempace, la possibilità di una leale collaborazione tra i due, con Averroè come allievo, non sia da escludere completamente[7].

Divenne medico, giurista e filosofo. Fu anch'egli qadi di Siviglia e poi di Cordova. Scrisse numerosi commenti su Aristotele, alcune opere filosofiche originali e una enciclopedia di medicina.[8]

Risultò fondamentale la sua permanenza a Marrakech ai tempi del califfo 'Abd al-Mu'min, nel momento della forte espansione militare degli Almohadi e della loro influenza religiosa, priva di eresie, ma caratterizzata da rigidi formalismi e da una stretta obbedienza al Corano e alla tradizione ortodossa o Sunna, ossia ai codici di comportamento.

L'opera filosofica più importante di Averroè fu *L'incoerenza dell'incoerenza* (*Tahāfut al-tahāfut*), diventata in lingua latina la *Destructio destructionis philosophorum*, in cui egli prese le difese della filosofia aristotelica contro le critiche esposte da al-Ghazali nel trattato *L'incoerenza dei filosofi* (*Tahāfut al-falāsifa*), che in latino era diventata la *Destructio philosophorum*, in cui si sosteneva che il pensiero di Aristotele, e la filosofia in generale, fossero in contraddizione con l'Islam. La tesi fondamentale di Averroè era esattamente opposta: egli sosteneva che la verità può essere raggiunta sia attraverso la religione rivelata sia attraverso la filosofia speculativa.

Durante l'ondata di fanatismo religioso almohade che attraversò al-Andalus alla fine del XII secolo, egli fu esiliato a Marrakech, dove divenne un uomo di corte del "califfo" Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Mansur e lavorò come medico nel maristan (ospedale) Dār al-Faraj.

Le opere di Averroè

Statua di Averroè a Cordova

Storicamente, Averroè fu importantissimo per i suoi commentari sulle opere di Aristotele, che in Occidente erano state quasi completamente dimenticate (prima del 1150 solo pochissime opere aristoteliche erano accessibili nell'Europa latina). Il recupero della tradizione aristotelica in Europa deve moltissimo alla traduzione in latino degli scritti di Averroè, iniziata nel XII secolo. Tommaso d'Aquino, anche se si oppose ad alcune correnti di pensiero averroiste a lui contemporanee, allora fortemente rappresentate nell'università parigina[9], ha in comune con Averroè una profonda rivalutazione dell'opera di Aristotele. Nella sua opera *L'incoerenza dell'incoerenza*, difese la filosofia aristotelica dalle critiche avanzate dall'altro grande pensatore musulmano al-Ghazali nel saggio *L'incoerenza della filosofia*. Al-Ghazali arguì che l'aristotelismo, soprattutto quello presentato negli scritti di Avicenna, si dimostrava un modello ricco di contraddizioni e non rispettava gli insegnamenti dell'Islam. Averroè dimostrò che entrambe le accuse di al-Ghazali erano infondate, sostenendo che l'interpretazione di Avicenna aveva distorto il pensiero aristotelico.

Nell'opera del *Kitāb faṣl al-Maqāl* appoggiò il lavoro d'indagine dei filosofi, ritenendolo non foriero di blasfemia né di miscredenza.

Nel saggio *Kitāb al-Kashf* criticò apertamente la scuola teologica islamica asharita, fondata dal teologo yemenita Abu al-Hasan al-Ash'ari, che dal 900 d.C. si era diffusa nel mondo musulmano.

Filosofia

Averroè affermò che tra religione e filosofia non vi è alcuna conflittualità, poiché le eventuali divergenze sono riconducibili solo a differenze d'interpretazione, o meglio le due discipline perseguono due strade per raggiungere la stessa verità: quella religiosa si basa sulla fede, non può essere dimostrata e non richiede una particolare formazione per capirla, mentre quella filosofica è riservata a un'*élite* di pochi intellettuali, capaci di approfondire studi difficili.

Nel modello di pensiero metafisico averroista, è stato contemplato il concetto di esistenza che precede l'essenza, chiave di lettura fondamentale dell'interpretazione esistenzialista, in reazione al concetto avicenniano di essenza anteriore all'esistenza[10].

I filosofi, sostenne Averroè, hanno il pieno diritto di studiare la religione utilizzando gli strumenti della ragione, perché l'Islam non lo vieta.

Commentarium magnum Averrois in Aristotelis De Anima libros.
Manoscritto francese, anno 1275

Nella sua disquisizione sull'anima, si soffermò sulla duplice natura di quest'ultima, suddivisa in una parte individuale non eterna, e in una divina, condivisa da tutti gli esseri umani.

I suoi scritti furono tradotti in ebraico da Jacob Anatoli nel XIII secolo e influenzarono la filosofia ebraica da Maimonide fino a Spinoza.

Religione

Averroè compose un lungo libro intitolato *Al-Kashf ʿan manāhij al-adilla fī ʿaqāʾid al-milla* (trad. "L'esposizione dei tipi di prove nelle dottrine della religione") con l'obiettivo di esaminare le dottrine religiose contemporanee e verificarne la autenticità e la correttezza dal punto di vista del legislatore. Averroè si soffermò soprattutto sulle quattro correnti teologiche più diffuse ai suoi tempi, iniziando dai mutaziliti che cercarono di coniugare la logica ed il razionalismo con le dottrine dell'Islam; puntò, in seguito, la sua attenzione sulla teologia speculativa degli *Ash'ari* ("ashariti") che diversamente dai primi ritennero che la ragione e la ricerca eseguita con gli strumenti umani non avrebbe potuto condurre alla comprensione di Dio; Averroè proseguì il suo studio conoscitivo approfondendo gli elementi del sufismo, ossia quella forma di ricerca mistica tipica dei musulmani che utilizza concetti derivanti da fonti greche, persiane e indù; infine terminò il suo giro d'orizzonte con la corrente religiosa più vicina al fondamentalismo a lui contemporaneo.

A questo punto Averroè approfondì la tematica della esistenza di Dio e delle diverse possibilità offerte all'essere umano per confermarla. Nella sua ricerca teologica, Averroè rintracciò solo due argomentazioni salde e congruenti; mentre la prima riguardò la provvidenza, secondo la quale ogni oggetto dell'universo è al servizio, in qualche modo, dell'umanità e quindi Dio può essere identificato come un perfetto creatore; la seconda argomentazione si riferì alle invenzioni di tutti gli oggetti della natura e dell'universo, progettati, certamente non in modo casuale, e ovviamente da Dio.[7]

Per rinsaldare le prove dell'esistenza di Dio, Averroè spiegò la natura e gli attributi della divinità. Ancora una volta si riagganciò alle credenze degli ashariti che non solo non negavano l'eventualità di una doppia divinità, ma ne mettevano in discussione anche l'onnipotenza. Averroè affermò che se ci fosse per davvero

una doppia divinità, entrambe godrebbero degli stessi attributi e quindi opererebbero assieme. Contemporaneamente Averroè segnalò che sia il sentire comune come pure la ragione, optavano verso la presenza di una divinità unica.

Averroè si soffermò sulla possibilità della uguaglianza degli attributi divini e umani, e formulò l'esempio della conoscenza, che lui contestò, in questo caso sostenendo che la conoscenza umana è il prodotto dell'effetto della conoscenza divina (emanazione), che è diversa da quella umana poiché Dio, essendo la causa prima dell'universo, possiede le cognizioni delle cause dell'essere e dell'esistenza. Averroè discusse anche sulla mutabilità delle conoscenze divine, che però, affermò il pensatore di Cordova assume una importanza secondaria dato che Dio è padrone della conoscenza di ogni atto[7].

Cosmologia

Averroè - *che il gran comento feo* - ritratto da Raffaello nella *Scuola di Atene*, ospitata nella Stanza della Segnatura: una delle quattro "Stanze Vaticane" poste all'interno dei Palazzi Apostolici.

Averroè invitò i suoi lettori a non confondere il lavoro umano, che può permettersi pause di riflessione o di riposo, da quello Eterno, che non prevede intervalli di tempo tra decisione e azione come neppure titubanze causate da desideri particolari. Chiarendo maggiormente il concetto, Averroè indicherà come primaria, dal punto di vista della creazione, non tanto la scelta fra due opportunità (es.oggetti), quanto quella fra esistenza e non esistenza.

Il mondo, con il suo essere e il suo tipo di esistenza è solamente una delle tre categorie di esistenze possibili (un'altra è quella divina), ed è caratterizzata da una causa agente che guida la vita. Averroè sottolineò che in nessuna parte del Corano viene descritta la vita preesistente e nemmeno si rilevano informazioni sulla esistenza prima della creazione del mondo, mentre il Corano ci informa che le azioni di Dio sono inalterabili.

Nel cosmo Averroè rilevò due classi di oggetti eterni, che costituiscono la divisione tra il mondo celeste e quello fisico sublunare, e sono le essenze eterne e le cose eterne.

La visione del cosmo di Averroè è triplice, in quanto comprende i corpi celesti, il mondo fisico e una prima causa agente (divina). Il grande pensatore ci ha presentato il suo modello cosmologico usando una analogia con la Nazione, nella quale gli individui obbediscono e imitano il Re. La società è formata da una serie di anelli sovrapposti che vanno dal più piccolo, che è una singola famiglia guidata da un capo, fino all'anello più grande, quello della corte, anch'esso avente un riferimento di guida. Questa stessa gerarchia è ritrovata da Averroè nell'ambito cosmologico e quindi in base al grado di "nobiltà", quello che noi umani percepiamo è proprio la scala gerarchica, e quindi stelle, pianeti. Esattamente come un Re emana e muove i suoi sudditi più vicini, allo stesso modo si rianima l'anello (o la sfera) della stelle fisse e così via[7].

Psicologia

Averroè definì l'intelletto come una sostanza eterna, incorporea, scomponibile in intelletto agente e in intelletto passivo: il primo si relaziona con l'essere umano tramite una "ragione materiale", che è eterna; è costituito da una sostanza analoga alla causa prima e quindi anche all'anima, che venne considerata da Averroè come la "forma del corpo", ontologicamente identica con l'intelletto attivo.[11]

L'intelletto passivo, invece, venne definito come quella parte connessa con i sensi.

L'intelletto insegue la perfezione, essendo il pensiero focalizzato su un oggetto ben preciso, quanto più vasto è l'oggetto di indagine, tanto più perfetto è l'intelletto. Secondo studi recenti per Averroè esisteva un terzo intelletto: l'intelletto del possibile. Questo intelletto era considerato universale, e fa da mediatore fra Dio e gli uomini. L'uomo si realizza quando raggiunge l'intelletto possibile. Averroè usa il famoso esempio che paragona l'uomo come un occhio al buio, solo con il sole riesce a focalizzare in modo perfetto le cose; il sole viene paragonato all'intelletto d'agente.

Giovanni di Paolo, *Tommaso d'Aquino confonde Averroè* (1445), Saint Louis, Museo dell'arte

Astronomia

Dibattito immaginario fra Porfirio e Averroè. Opera del XIV secolo

Nel campo astronomico, Averroè approfondì un suo modello dell'universo cosiddetto "concentrico"[12]; intuì che la Luna non è una stella e non emette luce, ecco perché la definì "opaca e oscura"; inoltre alcune parti del satellite le rilevò più dense e spesse di altre, e notò che alcune parti erano più esposte alla luce del Sole rispetto ad altre[13].

Medicina

Scrisse un'opera fondamentale come il *Kitāb al-Kulliyyāt fī al-Ṭibb* (*Medicina generale*, nota in Occidente come *Colliget*), che assieme all'altra opera medica, il *Kitāb al-taysīr fī al-mudāwāt wa l-tadbīr* (Medicina specialistica), scritta da Abū Marwān Ibn Zuhr, divenne, a lungo, il testo medico più seguito dai cristiani, dai musulmani e dagli ebrei[7]. Averroè affrontò una serie di tematiche mediche importanti, quali la dissezione e l'autopsia. Contraddicendo l'interpretazione religiosa di al-Ghazali che condannava queste pratiche, Averroè affermò che "chiunque si sia occupato di anatomia e dissezione a scopo scientifico, ha incrementato la sua fede in Dio"[14].

Il *Colliget*

In urologia Averroè identificò le cause delle disfunzioni sessuali e fu il primo a prescrivere medicazioni per il trattamento di questi disturbi.

In neurologia propose la presenza di una malattia simile, per i sintomi, al Parkinson; nella oftalmologia fu il primo ad attribuire proprietà fotorecettive alla retina[15].

Fisica

Averroè diede un notevole contributo allo sviluppo sia della meccanica sia della fisica, visto che fu il primo a definire la misurazione della forza come "il valore del lavoro necessario per cambiare lo stato di un materiale solido"[16]. Sempre nel campo della cinetica, intuì per primo che l'effetto e il valore della forza applicati variavano a seconda dell'attrito presente[17]; inoltre introdusse una nozione anticipatrice di quella che Isaac Newton denominò inerzia.

Averroè nella narrativa

- Coerentemente con il rispetto che gli studiosi europei medioevali gli tributavano, Averroè viene citato nella *Divina Commedia* di Dante; egli compare insieme ad altri grandi filosofi pagani nel Limbo: "Averroìs che 'l gran commento feo" (*Inferno - Canto quarto* v. 144).
- In Vaticano, nella *Scuola di Atene*, Raffaello lo raffigura nella parte inferiore del quadrante sinistro.
- In *Notre-Dame de Paris*, di Victor Hugo, viene citato dall'arcidiacono Dom Claude Frollo, che lo definisce *colui che provò a seppellire un raggio di sole*
- In un racconto di Jorge Luis Borges dal titolo "La ricerca di Averroè" (chiaramente ispirato agli studi di Miguel Asín Palacios), il filosofo arabo appare alla vana ricerca del significato delle parole "tragedia" e "commedia". La sua impossibilità di approdare a una soluzione corrisponde alla effettiva incapacità distintiva in tale ambito della cultura arabo-musulmana classica.
- Il regista egiziano Yūsuf Shahīn realizzò nel 1997 il film *Il destino* (al-Maṣīr) a lui dedicato, facendolo assurgere a vittima dell'oltranzismo intellettuale di una parte del mondo islamico (gli Almohadi), esempio di certe arretratezze culturali del mondo musulmano contemporaneo e di certa sua intolleranza nei confronti della libera speculazione umana.
- Viene citato dai medici nel videogioco *Assassin's Creed: Brotherhood*.
- Viene più volte citato da Guglielmo da Baskerville nel romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa*.
- Viene citato da Italo Calvino nel romanzo "Le città invisibili", nel brano sulla città Tamara.
- È protagonista del romanzo *Averroè o il segretario del diavolo* dello scrittore francese Gilbert Sinoué.

Dediche

- Ad Averroè è intitolato l'asteroide Averroës della fascia principale.

Note

1. ^ da *ibn Ahmad Rushd*, che è un patronimico arabo e significa "figlio di Ahmad Rushd".
2. ^ G. Reale; D. Antiseri, *Storia della filosofia*, Vol. 3: *Patristica e scolastica*, pa. 398. Bompiani 2008, ISBN 978-88-58762-592.
3. ^ W. Doniger; M. Eliade (a cura di). *Britannica Encyclopedia of World Religions*, pp. 489-490. Encyclopædia Britannica, 2006, ISBN 978-1-59339-266-6.
4. S. G. F. Brandon (a cura di), *Dictionary of Comparative Religion*, pag. 121. Charles Scribner's Sons, New York 1970, SBN 684-31009-0.
5. N. Abbagnano,. *Storia della filosofia*, Vol. I, pp. 474-475. UTET, Torino 1974.
6. ^ M. Gozzini; A. M. di Nola (a cura di). *Enciclopedia delle Religioni*, Vol. I, pp. 873-874. Vallecchi editore, Firenze 1970.
7. (**EN**) *Internet Encylocpedia of Philosophy*, su *iep.utm.edu*. URL consultato il 16 agosto 2015.

8. ^ Alexander Medico More, *"Averroismo" in Dizionario Storico Dell'Inquisizione*, Pisa: Scuola Normale Superiore, 2010, p. 126, ISBN 88-7642-323-0. URL consultato il 14 gennaio 2017.
9. ^ Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, Capitolo 7
10. ^ "Averroes' Reason: A Medieval Tale of Christianity and Islam" di Jones Irwin, ed. The Philosopher, vol. LXXXX, autunno 2002
11. ^ H. Chad Hillier (2006). Ibn Rushd (Averroes) (1126 - 1198 CE) (http://www.iep.utm.edu/ibnrushd/), *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
12. ^ Owen Gingerich (April 1986). "Islamic astronomy", *Scientific American* **254** (10), p. 74.
13. ^ Roger Ariew (1992). "Theory of Comets at Paris During the Seventeenth Century", *Journal of the History of Ideas* **53** (3), p. 355-372.
14. ^ La notizia è riportata da Ibn Abi Usaybi'a, citato da Emilie Savage-Smith nel contributo "Attitudes Toward Dissection in Medieval Islam" (Journal of the History of Medicine and Allied Sciences), ed. Oxford University Press, 1995, vol.50, pp.67-110. ISSN 0022-5045, p.94.
15. ^ Martin-Araguz, A.; Bustamante-Martinez, C.; Fernandez-Armayor, Ajo V.; Moreno-Martinez, J. M. (2002). "Neuroscience in al-Andalus and its influence on medieval scholastic medicine", *Revista de neurología* **34** (9), p. 877-892.
16. ^ Ernest A. Moody (June 1951). "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (II)", *Journal of the History of Ideas* **12** (3), p. 375-422 [375].
17. ^ Ernest A. Moody (June 1951). "Galileo and Avempace: The Dynamics of the Leaning Tower Experiment (II)", *Journal of the History of Ideas* **12** (3), p. 375-422 [380].

Bibliografia

- Carmela Baffioni, *Averroes and the Aristotelian Heritage*, Guida Editori, 2004, ISBN 88-7188-862-6.
- Massimo Campanini, *Averroè*, Il Mulino 2007.
- Emanuele Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Bruno Mondadori, 2005
- Barry S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, SUNY Press, 1985, ISBN 0-88706-063-3.
- Olivier Leaman, *Averroes and his philosophy*, Routledge, 1988, ISBN 0-7007-0675-5.
- Alexander More, "Averroës," in: *Oxford Dictionary of the Middle Ages*, vol. 1 (Oxford, Oxford University Press, 2010), 211-212.
- Alexander More, "Averroismo," in: *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, vol. 1 (Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010), 126.
- Richard Sorabji, *Matter, Space and Motion*, Londra, Duckworth 1988.

Traduzioni italiane

- Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, UTET, Torino 1997
- Averroè, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, a cura di M. Campanini, Rizzol-BUR, Milano 1994

- A. Illuminati (a cura di), *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, Manifesto Libri, Roma 1996

Voci correlate

- Il Discorso decisivo
- al-Andalus
- Aristotelismo arabo
- Contributo islamico all'Europa medievale
- Filosofia islamica
- Shari'a
- Sleim Ammar
- Recupero delle opere di Aristotele

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Averroè**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Averroè**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Averroè (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Averroes?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Averroè*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Carlo Alfonso Nallino e Alberto Pincherle, *AVERROÈ*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1930.
- *Averroè*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Averroe*, in *Enciclopedia della Matematica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013.
- (**EN**) Erwin I.J. Rosenthal, *Averroës / Muslim philosopher / Also known as: Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd, Averrhoës, Ibn Rushd, the Commentator*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Averroè*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Averroè*, su *Philosophica*.
- (**ES**) *Averroè*, in *Diccionario biográfico español*, Real Academia de la Historia.
- (**DE**) *Averroè*, su *ALCUIN*, Università di Ratisbona.
- *Opere di Averroè* / *Averroè (altra versione)* / *Averroè (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (**EN**) *Opere di Averroè*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Opere di Averroè*, su *Progetto Gutenberg*.
- (**EN**) *Opere riguardanti Averroè* / *Averroè (altra versione)* / *Averroè (altra versione)*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (**EN**) *Averroè*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Sito web ufficiale del Centro Studi Averroé*, su *centroaverroe.org*.
- (**EN**) Fouad Ben Ahmed & Robert Pasnau, *Ibn Rushd [Averroes]*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information

(CSLI), Università di Stanford.

- (EN) Josép Puig Montada, *Ibn Rushd's Natural Philosophy]*, in Edward N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Università di Stanford.
- H. C. Hillier, *Ibn Rushd (Averroes)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- *Ibn Rushd (Averroes)* , su *muslimphilosophy.org*.
- *Il commento di Averroè alla Metaphysica, in Latino*, su *gallica.bnf.fr*.
- Opere di Averróis presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo (https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/records/?refine%5BContributor%5D%5B%5D=Averr%C3%B3is%2C+1126-1198)

Controllo di autorità	VIAF (EN) 19688718 (https://viaf.org/viaf/19688718) · ISNI (EN) 0000 0001 2122 9902 (http://isni.org/isni/0000000121229902) · SBN CFIV083443 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV083443?core=autoriall) · BAV 495/57265 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_57265) · CERL cnp01230916 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01230916) · Europeana agent/base/145385 (https://data.europeana.eu/agent/base/145385) · LCCN (EN) n81027798 (http://id.loc.gov/authorities/names/n81027798) · GND (DE) 118505238 (https://d-nb.info/gnd/118505238) · BNE (ES) XX891211 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX891211) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX891211) · BNF (FR) cb12013155x (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb12013155x) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb12013155x) · J9U (EN, HE) 987007258070905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007258070905171) · NSK (HR) 000111062 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000111062) · NDL (EN, JA) 00511808 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00511808) · CONOR.SI (SL) 8359011 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/8359011) · WorldCat Identities (EN) lccn-n81027798 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n81027798)

Portale Biografie	**Portale Diritto**	**Portale Filosofia**
Portale Islam	**Portale Medicina**	**Portale Medioevo**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Averroè&oldid=138361670"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 17 mar 2024 alle 10:55.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Tommaso d'Aquino

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – Se stai cercando altri significati, vedi **Tommaso d'Aquino (disambigua)**.*

Tommaso d'Aquino (Roccasecca, tra il 1224 e il 1226[3][4] – Piperno, 7 marzo 1274) è stato un religioso, teologo e filosofo italiano.

Frate domenicano, principale esponente della Scolastica, era definito *Doctor Angelicus* già dai suoi contemporanei.[5] Fu proclamato santo da papa Giovanni XXII nel 1323 e dal 1567 è annoverato tra i dottori della Chiesa. Nel 1880 fu dichiarato santo patrono delle università e dei centri di studio cattolici.

Tommaso rappresenta uno dei principali pilastri teologici e filosofici della Chiesa cattolica, risultando inoltre il punto di raccordo fra la cristianità e la filosofia classica, la quale ha i suoi fondamenti e maestri in Socrate, Platone e Aristotele, e poi passati attraverso il periodo ellenistico, specialmente in autori come Plotino. Egli elaborò una teoria del diritto che ebbe largo seguito nei secoli successivi.[6] Fu allievo di sant'Alberto Magno, che lo difese strenuamente quando i compagni lo denigravano. Nelle parole del filosofo inglese Anthony Kenny, San Tommaso d'Aquino fu "uno dei più grandi filosofi del mondo occidentale"[7].

San Tommaso d'Aquino

San Tommaso con la Summa, Beato Angelico

Sacerdote e Dottore della Chiesa

Nascita	Roccasecca, tra il 1224 e il 1226
Morte	Abbazia di Fossanova[1][2], 7 marzo 1274
Venerato da	Chiesa cattolica e Chiesa anglicana
Canonizzazione	18 luglio 1323 da papa Giovanni XXII
Santuario principale	Chiesa dei Giacobini, Tolosa
Ricorrenza	28 gennaio e 7 marzo (messa tridentina)
Attributi	Abito domenicano, libro, penna, calamaio, modellino di chiesa, sole

Indice

Biografia
- Da Montecassino a Napoli
- Gli studi a Parigi e a Colonia (1245-1252)
- Il primo periodo di insegnamento a Parigi (1252-1259)
- Il primo ritorno in Italia (1259-1268)
- Il secondo periodo d'insegnamento a Parigi (1268-1272)
- Gli ultimi anni e la morte

Il pensiero di Tommaso
- Le cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio
- Processo conoscitivo

La creazione secondo Tommaso
Concezione della donna
Importanza ed eredità
Culto
Critiche
Nelle arti
Opere di San Tommaso
Sintesi teologiche
Questioni disputate
Commenti biblici
Commenti ad Aristotele
Altri commenti
Scritti polemici
Trattati
Lettere e pareri
Opere liturgiche, prediche, preghiere
Traduzioni italiane
Inni eucaristici
Filmografia
Note
Bibliografia
Voci correlate
Altri progetti
Collegamenti esterni

	raggiato sul petto e colomba
Patrono di	Compatrono di Napoli, teologi, accademici, librai, scolari, studenti, fabbricanti di matite, comuni di Aquino, Belcastro, Falerna, Grottaminarda, Monte San Giovanni Campano, Priverno, San Mango d'Aquino e diocesi di Sora-Cassino-Aquino-Pontecorvo

Biografia

Settimo figlio di Landolfo dei conti d'Aquino, signore di Loreto e Belcastro, e di sua moglie Donna Teodora Galluccio, nobildonna appartenente al ramo collaterale teanese del casato napoletano dei Caracciolo, i Rossi, Tommaso nacque nella contea di Aquino, precisamente nella zona corrispondente al territorio dell'odierna Roccasecca, al secolo facente parte del Regno di Sicilia[8] (attualmente in provincia di Frosinone). Benché il castello paterno di Roccasecca rimanga ad oggi il luogo più accreditato della sua nascita, diverse fonti medievali ne attestano comunque dei natali calabresi, nella fattispecie a Belcastro (in provincia di Catanzaro), quali ad esempio fra' Giovanni Fiore da Cropani, storico calabrese del XVII secolo, che lo scriveva nella sua opera *Della Calabria illustrata*[9], Gabriele Barrio nella sua opera *De antiquitate et situ Calabriae*[10] e padre Girolamo Marafioti, teologo dell'ordine dei Minori Osservanti, nella sua opera *Croniche ed antichità di Calabria*.

La sua data di nascita sfortunatamente non ci è pervenuta con certezza, ma cionondimeno è stata stimata approssimativamente a partire da quella della sua morte, avvenuta appunto nel marzo del 1274. Bernardo Gui, ad esempio, afferma che Tommaso morì quando aveva compiuto i suoi quarantanove anni e iniziato il

suo cinquantesimo anno. In un testo un po' anteriore, Tolomeo da Lucca rimarca l'incertezza relativa alla sua età: «Egli è morto all'età di 50 anni, ma alcuni dicono 48». Tuttavia, la storiografia moderna tende a fissare la sua data di nascita tra il 1225 ed il 1226.

Secondo una leggenda, Bonus, un santo eremita, predisse a Teodora che suo figlio sarebbe stato ordinato domenicano e sarebbe diventato santo.[11][12][13]

San Tommaso raffigurato su d'una vetrata della cattedrale di San Rombaldo, a Malines.

Da Montecassino a Napoli

Secondo le usanze del tempo Tommaso, essendo il figlio più piccolo, era destinato alla vita ecclesiastica e proprio per questo a soli cinque anni fu inviato in qualità d'oblato dal padre Landolfo nella vicina abbazia di Montecassino, di cui era abate Landolfo Sinibaldo, figlio di Rinaldo d'Aquino[14][15][16] e fratello di suo padre, per ricevere l'educazione religiosa e succedere a Sinibaldo in qualità di abate. In ossequio alla regola benedettina, Landolfo versò un'oblazione di venti once d'oro al monastero cassinese perché accettassero il figlio di una nobile famiglia e in tenera età.[17] In quegli anni l'abbazia si trovava in un periodo di decadenza e costituiva una preda contesa dal Papa e dall'imperatore. Fortunatamente il trattato di San Germano, concluso tra il papa Gregorio IX e l'imperatore Federico II il 23 luglio 1230, inaugurò un periodo di relativa pace ed è proprio allora che si può collocare l'ingresso di Tommaso nel monastero. In quel luogo, Tommaso ricevette i primi rudimenti delle lettere e fu iniziato alla vita religiosa benedettina.

I biografi Guglielmo di Tocco, Bernardo Guido e Pietro Calò enfatizzano la sua devozione mariana, affermando che Tommaso era solito tenere in mano una pergamena riportante l'*Ave Maria*.[18]

A partire dal 1236 la calma di cui godeva il monastero fu nuovamente turbata e Landolfo, consigliato dal nuovo abate, Stefano di Corbario, volle mettere al riparo il figlio dai disordini e inviò Tommaso, oramai adolescente, a Napoli, perché potesse seguire degli studi più approfonditi. Così nell'autunno del 1239, a quattordici o quindici anni, Tommaso si iscrisse al nuovo *Studium Generale*, l'Università degli studi fondata nel 1224 da Federico II per formare la classe dirigente del suo Impero.

Fu proprio a Napoli, dove nel 1231 era stato fondato un convento, che Tommaso conobbe i Domenicani, un ordine mendicante fondato nel 1215 in cui entrò a far parte nel 1241 e fece la sua vestizione nell'aprile del 1244. Tommaso aveva precedentemente conosciuto in un convento di Napoli e stretto amicizia col maestro generale dell'ordine Giovanni di Wildeshausen, rimanendo attratto dalla sua vita austera e intellettuale.[19]

L'ingresso di Tommaso presso i Frati predicatori comprometteva definitivamente i piani dei suoi genitori riguardo al suo futuro incarico di abate di Montecassino.[19] Per sottrarre Tommaso all'influenza dei suoi genitori, l'Ordine lo inviò prima a Roma e poi a Bologna. Così la madre inviò un corriere ai suoi figli, che in quel periodo stavano guerreggiando nella regione di Acquapendente, perché, durante il tragitto, intercettassero il loro fratello e glielo conducessero. Essi, accompagnati da un piccolo drappello, catturarono facilmente il giovane religioso, lo fecero salire su di un cavallo e lo condussero al castello di Monte San

Giovanni Campano, un castello di famiglia ove fu tenuto prigioniero per due anni. Qui tutta la famiglia tentò di far cambiare idea a Tommaso, ma inutilmente. Tuttavia, bisogna precisare che egli non fu né maltrattato né rinchiuso in qualche prigione, si trattava piuttosto di un soggiorno obbligato, in cui Tommaso poteva entrare e uscire a piacimento e anche ricevere visite. Dal maggio 1244 all'autunno del 1245 fu tenuto dalla sua famiglia. Poiché Tommaso rimase fermo nella sua determinazione a rimanere domenicano, la famiglia acconsentì e gli permise di tornare al convento domenicano di Napoli nell'estate del 1245. Ciò avvenne in occasione del concilio di Lione del 17 luglio 1245, allorché papa Innocenzo IV ufficializzò la deposizione dell'imperatore Federico II di Svevia.[17]

Gli studi a Parigi e a Colonia (1245-1252)

I Domenicani di Napoli ritennero che non fosse sicuro trattenere presso di loro il novizio e lo inviarono a Roma dove si trovava il maestro dell'Ordine, Giovanni Teutonico, il quale stava per partire alla volta di Parigi, dove si sarebbe celebrato il capitolo generale del 1246. Egli accolse Tommaso inviandolo prima a Parigi e poi a Colonia, dove c'era un fiorente *Studium* generale sotto la direzione di fra Alberto (il futuro sant'Alberto Magno), maestro in teologia, il quale era ritenuto sapiente in tutti i campi del sapere.

Beato Angelico: *San Tommaso d'Aquino*

Nell'autunno del 1245 Tommaso, al seguito di Giovanni Teutonico, si sarebbe dunque messo in viaggio per Parigi e vi avrebbe trascorso gli anni 1246-1247 e la prima parte del 1248, cioè tre anni scolastici. Qui potrebbe aver studiato le arti del Trivio, tradizionale nella capitale francese, sia in facoltà che in convento[20]. A Parigi ebbe come maestri Alberto Magno e Alessandro di Hales, che erano entrambi aristotelici. Là strinse amicizia con Bonaventura da Bagnoregio col quale mantenne anche una certa polemica intellettuale. In tale università, divenne direttore del collegio di San Giacomo, uno dei due collegi domenicani dell'ateneo.[21] Qui realizzò un commento delle *Confutazioni sofistiche* di Aristotele, delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, oltre a dedicarsi alla lettura e memorizzazione della Bibbia, elementi che complessivamente erano i riferimenti dell'istruzione dell'epoca. Primaché terminasse gli studi, sorpreso dall'intelligenza di Tommaso, Alberto decise di sottoporgli un quesito che egli difese con tale abilità da smentire le argomentazioni addotte dal suo maestro, che di lui disse: «Ah! Voi lo chiamate il bue muto! Io vi dico, quando questo bue muggirà, i suoi muggiti si udranno da un'estremità all'altra della terra!».

Dipinto del Velazquez

La mole dei suoi scritti avvalora la testimonianza del suo primo segretario secondo cui Tommaso dettava a tre collaboratori contemporaneamente. Secondo un aneddoto tramandato dai *Discorsi a tavola* di Lutero, Tommaso (che apparteneva a un ordine mendicante) aveva un corpo insolitamente grosso, tanto che sul piano del suo tavolo da lavoro era stato praticato un foro per farlo sedere.[22][23]

Alberto decise di portare Tommaso con sé a Colonia e, nel 1248, i due partirono alla volta della città tedesca. Presso Alberto, Tommaso continuò il suo studio della teologia e il suo lavoro di assistente. Il soggiorno di Tommaso a Colonia, al contrario di quello a Parigi, non è mai stato messo in dubbio, poiché è ben testimoniato dalle fonti. Il 7 giugno 1248 il capitolo generale dei Domenicani riunito a Parigi decise la creazione di uno *studium* generale a Colonia, città nella quale esisteva già un convento domenicano fondato nel 1221-1222 da fra' Enrico, compagno di Giordano di Sassonia.

L'incarico di insegnare venne affidato a fra Alberto, la cui reputazione in quel periodo era già notevole. Questo soggiorno a Colonia costituì una tappa decisiva nella vita di Tommaso. Per quattro anni, dai 23 ai 27 anni, Tommaso poté assimilare profondamente il pensiero di Alberto. Un esempio di questa influenza lo troviamo nell'opera nota con il nome di *Tabula libri Ethicorum*, la quale si presenta come un lessico le cui definizioni sono molto spesso delle citazioni quasi letterali di Alberto.

Il primo periodo di insegnamento a Parigi (1252-1259)

Quando il Maestro Generale dei Domenicani domandò ad Alberto di indicargli un giovane teologo che potesse essere nominato baccelliere per insegnare a Parigi, Alberto gli propose Tommaso che stimava sufficientemente preparato in *scientia et vita*. Sembra che Giovanni Teutonico abbia esitato per via della giovane età del prescelto, 27 anni, perché secondo gli statuti dell'università egli avrebbe dovuto averne 29 per poter assumere canonicamente quest'impegno. Fu grazie alla mediazione del cardinale Ugo di Saint-Cher che la richiesta di Alberto fu esaudita e Tommaso ricevette quindi l'ordine di recarsi subito a Parigi e di prepararsi a insegnare. Egli iniziò il suo insegnamento come baccelliere nel settembre di quello stesso anno, cioè del 1252 (commentando le *Sentenze* di Pietro Lombardo), sotto la responsabilità del maestro Elia Brunet de Bergerac che, dal 1252 al 1256[24] occupò il posto lasciato vacante a causa della partenza di Alberto.

Chiesa dei domenicani di Friesach: *San Tommaso e papa Urbano V e il dogma della transustanziazione*

A Parigi Tommaso trovò un clima intellettuale meno tranquillo di quello di Colonia. Ancora nel 1250 era vietato commentare i libri di Aristotele, ma tra il 1252 e il 1255, durante la prima parte del soggiorno di Tommaso, la Facoltà delle Arti avrebbe finalmente ottenuto il permesso di insegnare pubblicamente tutti i libri del grande filosofo greco.

Nel 1252 i professori laici di Parigi iniziarono a opporsi fortemente agli Ordini mendicanti, chiedendone l'espulsione dall'università. La loro singolare povertà, perseveranza e abitudine allo studio riempivano le loro classi di studenti (si veda il caso di Alberto Magno). Lo scontro giunse al culmine quando Guglielmo di Saint-Amour pubblicò i trattati *Il libro dell'Anticristo e dei suoi ministri* e *De periculis novissimorum temporum*[25] ("Contro i pericoli dei tempi nuovi"), diffuso nel 1256 circa un mese prima che Tommaso diventasse maestro di teologia.[26]

Tommaso replicò a questi pamphlet con il trattato *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*[27][28][29] ("Contro coloro che mettono in dubbio il culto divino e la religione").[30]

Papa Alessandro IV scomunicò Guglielmo, vietandogli l'insegnamento e l'amministrazione dei sacramenti.[31]

Ottenuta la fiducia papale in materia teologica, a Tommaso fu affidata la disamina critica del *Liber introductorius in Evangelium aeternum* ("Libro introduttivo all'Eterno Vangelo"), che Gerardo di Borgo San Donnino, vicino a Giovanni da Parma, aveva reso pubblico a Parigi[32] e che risentiva di influssi gioachimiti. Guglielmo utilizzò il testo per dimostrare che gli ordini mendicanti erano "fornitori di eresia".[33] Tommaso criticò in modo particolare la visione gioachimita della storia dell'umanità.[34]

Dopo l'espletamento di quell'importante incarico, nel 1256, a soli 31 anni, Tommaso divenne eccezionalmente maestro di teologia a Parigi. Svolse tale ruolo per i tre anni successivi. Sempre su iniziativa del Sommo Pontefice, anche Bonaventura fu riconfermato nella sua cattedra di teologia a Parigi, facendo seguito alla scomunica di Guglielmo.[35]

Secondo Jacques Maritain:

> «Passava tutta la sua giornata a studiare, pregare, dettare o scrivere, insegnare o predicare, in modo da utilizzare ogni istante[…]. Sempre il primo ad alzarsi di notte per pregare, dopo la messa che celebrava al mattino presto, ne ascoltava una seconda per devozione, poi saliva in cattedra per il suo corso. Dopo scriveva e dettava[…]. Quando voleva far riposare il corpo, camminava solo nel chiostro, a testa alta»
>
> (Jacques Maritain, *Il Dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*[36])

In tale periodo, Tommaso scrisse il *De ente et essentia* e lo *Scriptum super sententias*, la sua prima *summa* o compendio di conoscenza. Fu anche consigliere personale del re Luigi IX di Francia, insieme a San Bonaventura.[37]. Secondo Angelus Walz, O.P., fu in tale periodo che a corte Tommaso conobbe il futuro papa Clemente IV, anch'egli consigliere del re e francese come papa Urbano IV.[38]

Il primo ritorno in Italia (1259-1268)

Tra il 1259 e il 1268 fu nuovamente in Italia, impegnato nell'insegnamento e negli scritti teologici: insegnò prima a Napoli (cosa però non certa) e poi dal 1261 al 1265 fu assegnato al convento domenicano di Orvieto, come lettore, vale a dire responsabile per la formazione continua della comunità. Qui ebbe il tempo per completare la stesura della *Summa contra Gentiles* (iniziata nel 1258) e della *Expositio super Iob ad litteram* (1263-1265).

Inoltre, qui Tommaso, si poté avvalere dell'opera di traduzione di un confratello, Guglielmo di Moerbeke, eccellente grecista. Guglielmo rifece o rivide le traduzioni delle opere di Aristotele e pure dei principali commentatori greci (Temistio, Ammonio, Proclo). Alcune fonti riportano addirittura che Guglielmo avrebbe tradotto Aristotele dietro richiesta (*ad istantiam*) di Tommaso stesso. Il contributo di Guglielmo, anche lui in Italia come Tommaso dopo il 1260, fornì a Tommaso un prezioso apporto che gli permise di redigere le prime parti dei Commenti alle opere di Aristotele, spesso validi ancora oggi per la comprensione e discussione del testo aristotelico[39][40].

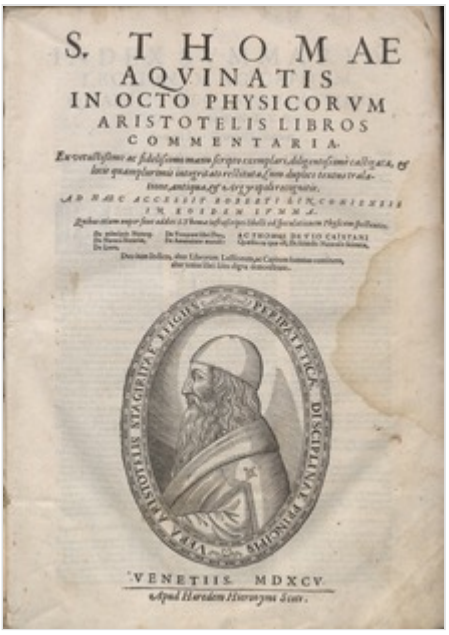
Tra il 1265 e il 1268 soggiornò a Roma come maestro reggente e qui scrisse l'inizio della *Summa Theologiae*. Nel febbraio 1265 il neoeletto papa Clemente IV lo convocò a Roma come teologo pontificio. Nello stesso anno gli fu ordinato dal capitolo domenicano di Anagni di insegnare allo *studium* conventuale

del convento romano della basilica di Santa Sabina, fondato alcuni anni prima, nel 1222. Lo *studium* di Santa Sabina diviene un esperimento per i domenicani, il primo *studium* provinciale dell'Ordine, una scuola intermedia tra lo *studium* conventuale e lo studium generale. Prima di allora la provincia romana non offriva una formazione specializzata di alcun tipo, solo semplici scuole conventuali, con i loro corsi di base di teologia per i frati residenti. Il nuovo *studium* provinciale di Santa Sabina divenne la scuola più avanzata per la provincia. Durante il suo soggiorno romano, Tommaso cominciò a scrivere la *Summa Theologiae* e compilò numerosi altri scritti su varie questioni economiche, canoniche e morali. Durante questo periodo, ebbe l'opportunità di lavorare con la corte papale (che non era residente a Roma).

Il secondo periodo d'insegnamento a Parigi (1268-1272)

Tommaso d'Aquino fu rinviato a Parigi a causa dell'opposizione che si era sollevata contro la sua figura e dottrina.

Nel secondo periodo di insegnamento a Parigi (1268-1272), dovette affrontare gli idealisti agostiniani di John Peckham, i laicisti contrari agli Ordini mendicanti di Gerardo di Abbeville e, principalmente, gli averroisti di Sigieri di Brabante. La sua occupazione principale fu l'insegnamento della Sacra Pagina e proprio a questo periodo risalgono alcune delle sue opere più celebri, come i commenti alla Scrittura e le Questioni Disputate. Anche se i commenti al Nuovo Testamento restano il cuore della sua attività, egli si segnala anche per la varietà della sua produzione, come per esempio la scrittura di diversi brevi scritti (come ad esempio il *De mixtione elementorum*, il *De motu cordis* e il *De operationibus occultis naturae*) e per la partecipazione alle discussioni dottrinali del suo tempo: che si tratti di secolari o dell'averroismo vediamo Tommaso impegnato su tutti i fronti.


S. THOMAE
AQVINATIS
IN OCTO PHYSICORVM
ARISTOTELIS LIBROS
COMMENTARIA.
VENETIIS MDXCV

Super Physicam Aristotelis, 1595

A questa multiforme attività bisogna aggiungere un ultimo tratto: Tommaso è anche il commentatore di Aristotele. Tra queste opere ricordiamo: l'*Expositio libri Peri ermenias*, l'*Expositio libri Posteriorum*, la *Sententia libri Ethicorum*, la *Tabula libri Ethicorum*, i *Commenti alla Fisica e alla Metafisica*. Vi sono poi anche delle opere incompiute, come la *Sententia libri Politicorum*, il *De Caelo et Mundo*, il *De Generatione et corruptione*, il *Super Meteora*.

Sigieri di Brabante era l'esponente di spicco della Facoltà di Lettere, mentre Tommaso era il caposcuola indiscusso della Facoltà teologica. Sigieri aveva affermato nelle sue lezioni-ma non nelle opere scritte di logica e fisica come *Sophisma* e il commento alla *Fisica* di Aristotele-che l'uomo non possedeva una natura spirituale e che la ragione poteva contraddire la fede, restando entrambe vere. Nel *De unitate intellectus contra averroistas* Tommaso affermò:

> «Ecco la nostra confutazione dell'errore. Non si basa su documenti di fede, ma di ragione, e sulle asserzioni dei filosofi. Se poi c'è qualcuno che, orgogliosamente presuntuoso nella sua presunta scienza, vuole contestare ciò che è stato scritto, non lo faccia in un angolo o davanti ai bambini, ma piuttosto risponda pubblicamente, se ne ha il coraggio. Mi troverà davanti a sé, e non solo io, ma tanti altri che studiano la verità. Daremo battaglia ai loro errori o cureremo la loro ignoranza.»

(GK Chesterton, *Santo Tomàs de Aquino*, Espasa-Calpe 1941, p.84)

I biografi di Tommaso non riportano la notizia di una disputatio pubblica fra Tommaso e Sigieri di Brabante[41], sebbene tale eventualità non appare priva di fondamento se si considera il fatto che Tommaso ebbe delle dispute pubbliche con Peckham prima dell'insegnamento a Parigi.[42] Ad ogni modo, Tommaso uscì vittorioso dalla disputa dopo la pubblicazione dell'opuscolo. Sigieri ritrattò molte delle sue affermazioni nel suo *De anima intellectiva*. In pochi mesi, il vescovo di Parigi Étienne Tempier condannò come eretiche tredici proposizioni essenziali dell'averroismo.

Gli ultimi anni e la morte

Ritratto di Tommaso ad opera di Fra Bartolomeo

Fu quindi richiamato in Italia a Firenze per il Capitolo generale dell'Ordine dei Domenicani[43], il secondo dopo quello del 1251[44]. Nella primavera del 1272 Tommaso lasciò definitivamente Parigi e poco dopo la Pentecoste di quello stesso anno (12 giugno 1272) il capitolo della provincia domenicana di Roma gli affidò il compito di organizzare uno *studium* generale di teologia, lasciandolo libero di scegliere il luogo, le persone e il numero degli studenti. Ma la scelta di Napoli era già stata designata da un precedente capitolo provinciale ed è anche verosimile che Carlo I d'Angiò abbia fatto pressione perché venisse scelta la sua capitale come sede e che a capo di questo nuovo centro di teologia venisse insediato un maestro di fama. Tommaso D'Aquino abitò per oltre un anno a San Domenico Maggiore nell'ultimo periodo della sua vita, lasciandovi scritti e reliquie[45].

Gli fu offerto l'arcivescovado di Napoli, che non volle mai accettare, continuando a vivere in povertà, dedito allo studio e alla preghiera[46].

Durante gli ultimi anni del periodo napoletano, continuò a procurarsi testi filosofici che leggeva e commentava con cura, disputandone i contenuti con i suoi confratelli e studenti. Si dedicò anche alle opere scientifiche di Aristotele relative ai fenomeni atmosferici e ai terremoti, cercando di procurarsi testi sulla costruzione degli acquedotti e la possibilità di applicazione della geometria alle costruzioni[47], commentando le traduzioni di testi greci e arabi in latino.

La famiglia d'Aquino era in rapporti con Federico II di Svevia che aveva istituzionalizzato la Scuola Medica Salernitana, primo centro di fruizione culturale degli scritti medici e filosofici di Avicenna e Averroè, noti al Dottore Angelico.

Stabilendosi presso la sorella Teodora al castello dei Sanseverino[48], tenne una serie di lezioni straordinarie nella celebre Scuola Medica che aveva sollecitato l'onore ed il decoro della parola dell'Aquinate[43]. A memoria del suo soggiorno, nella chiesa di San Domenico si conservano la reliquia del suo braccio e le spoglie delle sorelle[49].

Il 29 settembre 1273 egli partecipò al capitolo della sua provincia a Roma in qualità di definitore. Ma alcune settimane più tardi, mentre celebrava la messa nella cappella di San Nicola, Tommaso ebbe una sorprendente visione tanto che dopo la messa non scrisse, non dettò più nulla e anzi si sbarazzò persino

degli strumenti per scrivere. A Reginaldo da Piperno, che non comprendeva ciò che accadeva, Tommaso rispose dicendo: «Non posso più. Tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia in confronto con quanto ho visto».

> «San Bonaventura, entrato nello studio di Tommaso mentre scriveva, vide la colomba dello Spirito accanto al suo volto. Ultimato il trattato sull'Eucaristia, lo depose sull'altare davanti al crocifisso per ricevere dal Signore un segno. Subito fu sollevato da terra e udì le parole: *Bene scripsisti, Thoma, de me quam ergo mercedem accipies?* E rispose *Non aliam nisi te, Domine*. Anche Paolo fu rapito al terzo cielo, e poi Antonio e tutta una serie di santi fino a Caterina; il volo, il levarsi in aria indica la vicinanza con il cielo e con Dio, con archetipo nelle figure di Enoch e Elia.»
>
> (Il piccolo Tommaso e l'"appetito" per i libri in *L'Osservatore Romano*, 28 gennaio 2010[50][Nota 1][51][52][53][54][55])

Alla fine di gennaio del 1274 Tommaso e il *socius* si misero in viaggio per partecipare al concilio ecumenico che Gregorio X aveva convocato per il 1º maggio 1274 a Lione.

Dopo qualche giorno di viaggio arrivarono al castello di Maenza, dove abitava sua nipote Francesca. È qui che si ammalò e perse del tutto l'appetito. Dopo qualche giorno, sentendosi un po' meglio, tentò di riprendere il cammino verso Roma, ma dovette fermarsi all'abbazia di Fossanova per riprendere le forze. Tommaso rimase lì per qualche tempo e tra il 4 e il 5 marzo, dopo essersi confessato da Reginaldo, ricevette l'eucaristia e pronunciò, com'era consuetudine, la professione di fede eucaristica. Il giorno successivo ricevette l'unzione dei malati, rispondendo alle preghiere del rito. Morì di lì a tre giorni, mercoledì 7 marzo 1274, alle prime ore del mattino dopo aver ricevuto l'Eucaristia[56].

L'*Historia Ecclesiastica*[57] di Tolomeo da Lucca, allievo e confessore di Tommaso, menziona soltanto una grave malattia, che lo colpì mentre era in viaggio in Campania, senza accennare ad alcuna causa innaturale di morte. Tuttavia, Dante nel canto XX del Purgatorio (v. 69) afferma che Carlo I d'Angiò fu responsabile della morte di Tommaso. Una voce, subito smentita[58], afferma che fu avvelenato da lui in persona o per suo volere.[59] Il Villani riferisce una tradizione secondo cui Tommaso sarebbe stato assassinato da uno dei medici del re con dolci avvelenati secondo tale racconto, il medico non agiva per conto del re, ma con l'intenzione di favorirlo poiché temeva che un membro della famiglia dei conti D'Aquino, che si stavano ribellando a Carlo, stesse per essere elevato al rango di cardinale.[60] La voce dell'avvelenamento era circolata anche nei primi commenti a Dante in lingua latina e volgare scritti dopo la morte del Divin poeta, all'interno di versioni che per la maggior parte attribuivano a Carlo la responsabilità della morte.

Le spoglie di Tommaso d'Aquino sono conservate nella chiesa domenicana detta *Les Jacobins* a Tolosa. La reliquia della mano destra, invece, si trova a Salerno, nella chiesa di San Domenico; il suo cranio si trova invece nella concattedrale di Priverno, mentre la costola del cuore nella Basilica concattedrale di Aquino.

Il pensiero di Tommaso

Per Tommaso l'anima, sia maschile che femminile[61], è creata "a immagine e somiglianza di Dio" (come dice la Genesi), unica, immateriale (priva di volume, peso ed estensione), forma del corpo e non localizzata in un punto particolare di esso, trascendente come Dio e come lui in una dimensione al di fuori dello spazio e del tempo in cui sono il corpo e gli altri enti. L'anima è *tota in toto corpore*, contenuta interamente in ogni parte del corpo, e in questo senso legata ad esso indissolubilmente: si veda, sul tema, la questione 76 della Prima Parte della *Summa theologiae*, questione dedicata appunto al rapporto tra anima e corpo[62].

Secondo Tommaso:

San Tommaso d'Aquino, ritratto di Carlo Crivelli

> «Ciò che si accetta per fede sulla base della rivelazione divina non può essere contrario alla conoscenza naturale... Dio non può indurre nell'uomo un'opinione o una fede contro la conoscenza naturale... tutti gli argomenti contro la fede non procedono rettamente dai primi principii per sé noti.»
>
> (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 7.)

Nella filosofia tomista Dio è descritto con le seguenti proprietà:

- massimo grado possibile di ogni qualità (che è, è stata o possa essere fra gli enti), fra queste: sommo amore e sommo bene.
- immutabile, semplice e indivisibile: è da sempre e per sempre uguale a se stesso, a lui nulla manca e in lui nulla cambia.
- eterno: non nasce e non muore, vive da sempre e per sempre.
- infinito *in atto* (non infinito potenziale): non ha limite-confine di tempo o di spazio.
- onnisciente.
- unico: nessuno, nemmeno Dio può creare un altro Dio.
- onnipotente: ma non può perpetrare il male e non può creare un altro Dio.
- per sé: non riceve la vita o altre proprietà da alcuno, poteva esistere senza gli enti da lui creati, che perciò non nascono come parte di lui e non sono Dio.
- trascendente: Dio non è un ente qualunque tra gli altri enti, la differenza tra Dio e gli altri enti è una differenza quantitativa, vale a dire stesse qualità ma in un minore grado di completezza e perfezione. Gli enti creati, fra cui gli angeli e l'uomo, in infiniti gradi a lui somigliano, sono come Dio, ma non sono Dio: non hanno una parte fisica dell'essere per essenza, poiché l'essere è semplice, senza parti e indivisibile.

Questo essere (inteso da Tommaso come "*Ipsum esse subsistens*") ha molte proprietà in comune con l'essere della filosofia greca, così come lo definì Parmenide: uno e unico, semplice e indivisibile, infinito ed eterno, onnisciente. La differenza sostanziale però consiste nel fatto che crea gli enti, è più grande della somma di essi, e può esistere senza. Anche nell'ultima forma del pensiero greco, quello di Plotino, troviamo che l'emanazione dall'essere agli enti è un fatto eterno, ma anche necessario e reversibile, non una libera scelta dell'assoluto, che avrebbe potuto non manifestarsi. Il concetto di creazione ("produzione dal nulla") è peraltro estraneo alla filosofia greca ed è proprio del pensiero giudaico-cristiano.

Se la trascendenza nega il panteismo, la personalità di Dio nega a sua volta il deismo (che sarà proprio degli Illuministi): trascendenza ed essere per sé non significano lontananza inarrivabile. Gli uomini non nascono, ma hanno la possibilità di diventare parte integrante di Dio e, già in questa esistenza terrena, di identificare la propria vita con la vita del creatore.

In modo identico, si può dire che l'essere per san Tommaso non è solo l'essere comune o la piattaforma di tutto ciò che esiste, ma è l'*esse ut actus* inteso come atto puro che perfeziona ogni altra perfezione (essenza, sostanza, forma). Dio è atto puro, puro da ogni potenza, limite e imperfezione. Quando l'essere è mischiato

o ricevuto in una potenza, allora è atto misto ed è ente finito. Tommaso fonda la sua concezione metafisica sul concetto di Analogia, rielaborando in maniera molto originale il pensiero aristotelico.

Le cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio

San Tommaso distinse tre forme di conoscenza umana in relazione all'ente e al suo Creatore: *an sit* ("se sia"), *quomodo sit* ("in che modo sia"), *quid sit* ("che cosa sia"). La conoscenza umana di Dio è possibile soltanto in merito alla Sua esistenza e ad un *quomodo sit* negativo, nel quale la mente umana procede ad analizzare il creato sensibile, e, per analogia e differenza, identifica tutte le qualità dell'ente che non possono essere proprie di Dio Creatore[63], pur essendone l'opera. Tale percorso fu chiamato *via negationis* (o anche ' *via remotionis*) ordinata al fine di descrivere il *quomodo non sit* ("in che modo non sia") di Dio. Esso è effetto della grazia divina ed è possibile soltanto perché il Creatore decide liberamente di rivelarSi all'uomo, conducendolo per mano da una serie di negazioni delle qualità dell'ente colte con i cinque sensi fino a pervenire ad un'affermazione intelligibile e positiva di Lui.

L'autore delle Cinque Vie, infine, escluse che la dimostrazione razionale dell'esistenza e unicità di Dio potesse rivelare all'uomo anche la Sua vera essenza, quel *qui sit* che rimane un mistero accessibile soltanto alla virtù ed è ritenuto un limite esterno per il dominio possibile della ragione. La conoscenza teologica può essere soltanto indiretta, relativa agli effetti della causa prima e del fine ultimo sulla Sua creazione[63].

Molti pensatori cristiani hanno elaborato diversi percorsi razionali per cercare di dimostrare l'esistenza di Dio: mentre Anselmo d'Aosta, sulla scia neoplatonica di Agostino d'Ippona procedeva sia *a simultaneo*, cioè dal concetto stesso di Dio, da lui ritenuto *id quo maius cogitari nequit* (nel *Proslogion*, cap.2.3), sia *a posteriori* (nel *Monologion*) per dimostrare l'esistenza di Dio, l'unico modo per arrivarci, secondo Tommaso, consiste nel procedere *a posteriori*: partendo cioè dagli effetti, dall'esperienza sensibile, che è la prima a cadere sotto i nostri sensi, per dedurne razionalmente la sua Causa prima. Si tratta di quella che chiama *demonstratio quia*[64], cioè, appunto dagli effetti, il cui risultato è ammettere necessariamente che esista il punto d'arrivo della dimostrazione, anche se non è pienamente intelligibile, come in questo caso, ed in altri, il perché (*demonstratio quid*, es. i sillogismi: le premesse esprimono proprietà che sono cause della conclusione: «Ogni uomo è mortale; ogni ateniese è uomo; ogni ateniese è mortale": essere uomo e mortale è necessaria causa della mortalità di ogni ateniese)»

Sulla base di questo sfondo di pensiero Tommaso espone le sue prove dell'esistenza di Dio[65]. Tutte e cinque, con alcune variazioni, seguono questa struttura:

1) constatazione di un fatto *in rerum natura*, nell'esperienza sensibile ordinaria (movimento inteso come trasformazione; causalità efficiente subordinata; inizio e fine dell'esistenza degli esseri generabili e corruttibili, perciò materiali, contingenti nel suo vocabolario, che quindi possono essere e non essere; gradualità degli esseri nelle perfezioni trascendentali, come bontà, verità, nobiltà ed essere stesso; finalità nei processi degli esseri non intelligenti);

2) analisi metafisica di quel dato iniziale esperienziale alla luce del principio metafisico di causalità, enunciato in varie formulazioni ("Tutto ciò che si muove è mosso da un altro"; "È impossibile che una cosa sia causa efficiente di se stessa"; "Ora, è impossibile che tutte di tal natura siano state sempre, perché ciò che può non essere un tempo non esisteva"; "Ma il grado maggiore o minore si attribuiscono alle diverse cose secondo che si accostano di più o di meno a qualcosa di sommo o di assoluto"; "Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente");

3) impossibilità di un *regressus in infinitum* inteso in senso metafisico, non quantitativo, perché ciò renderebbe inintelligibile, inspiegabile pienamente il dato di fatto di partenza esistente ("Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore..."; "Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale ad eliminare la prima causa efficiente; e così non avremmo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie..."; "Dunque non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà ci sia qualcosa di necessario. Ora, tutto ciò che è necessario, o ha la causa della sua necessità in un altro essere oppure no. D'altra parte [in questo genere di esseri] non si può procedere all'infinito..."; questo passaggio manca, per la sua evidenza agli occhi dell'Aquinate manca nella quarta via e nella quinta via, si passa direttamente alla conclusione;

4) conclusione deduttiva strettamente razionale (senza nessuna cogenza di fede) che identifica il 'conosciuto' sotto quel determinato aspetto con quello "che tutti chiamano Dio", o espressioni simili ("Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio"; "Dunque bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio"; "Dunque bisogna concludere all'esistenza di un essere che sia di per sé necessario e non tragga da altri la propria necessità, ma sia causa di necessità agli altri. E questo tutti dicono Dio"; "Ora ciò che è massimo in un dato genere è causa di tutti gli appartenenti a quel genere, come il fuoco, caldo al massimo, è causa di ogni calore, come dice lo stesso Aristotele. Dunque vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo chiamiamo Dio"; "Vi è dunque un qualche essere intelligente, dal quale tutte le cose naturali sono ordinate ad un fine: e quest'essere chiamiamo Dio".

I cinque percorsi indicati da San Tommaso sono[66]:

- *Ex motu et mutatione rerum* (tutto ciò che si muove esige un movente primo perché, come insegna Aristotele nella Metafisica: "Non si può andare all'infinito nella ricerca di un primo motore");
- *Ex ordine causarum efficientium* (cioè "dalla causa efficiente", intesa in senso subordinato, non in senso coordinato nel tempo. Tommaso non è, per sola ragione, in grado di escludere la durata indefinita nel tempo di un mondo creato da Dio, la cosiddetta *creatio ab aeterno*: ogni essere finito, partecipato, dipende nell'essere da un altro detto causa; necessità di una causa prima incausata);
- *Ex rerum contingentia* (cioè "dalla contingenza". Nella terminologia di Tommaso la generabilità e corruttibilità sono prese come segno evidente della possibilità di essere e non essere legata alla materialità, sinonimo, nel suo vocabolario di "contingenza", ben diverso dall'uso più comune, legato ad una terminologia avicenniana, dove "contingente" è qualsiasi realtà che non sia Dio. Tommaso, in questa argomentazione della *Summa Theologiae* distingue attentamente il necessario dipendente da altro (anima umana e angeli) e necessario assoluto (Dio). L'esistenza di esseri generabili e corruttibili è in sé insufficiente metafisicamente, rimanda ad esseri necessari, dapprima dipendenti da altro, quindi ad un essere assolutamente necessario);
- *Ex variis gradibus perfectionis* (le cose hanno diversi gradi di perfezioni, intese in senso trascendentale, come verità, bontà, nobiltà ed essere, sebbene sia usato un 'banale' esempio fisico legato al fuoco e al calore; ma solo un grado massimo di perfezione rende possibile, in quanto causa, i gradi intermedi);
- *Ex rerum gubernatione* (cioè "dal governo delle cose": le azioni di realtà non intelligenti nell'universo sono ordinate secondo uno scopo, quindi, non essendo in loro quest'intelligenza, ci deve essere un'intelligenza ultima che le ordina così).

Kant, pur ammettendo l'esistenza di Dio come postulato della ragion pratica, ritiene che l'esistenza di Dio sia indimostrabile da un punto di vista teoretico-speculativo: nella Dialettica trascendentale della Critica della ragion pura (1781), Kant ha contestato tali dimostrazioni, pur non prendendo in realtà in

considerazione direttamente le cinque "vie" di San Tommaso, ma le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia leibniziano-wollfiana. La critica kantiana si rivolge infatti alla: 1) prova ontologica; 2) prova cosmologica e 3) prova fisico-teologica. Se per quanto riguarda almeno nelle conclusioni sia S. Tommaso, sia Kant sono concordi nel rifiutare la prova ontologica, per quanto riguarda la prova cosmologica e quella fisico-teologica, Kant critica queste due prove (a cui si possono ridurre le cinque "vie tomistiche), in quanto sarebbero legate ad un'estensione indebita dell'uso della ragione (nel suo uso teoretico-speculativo), i cui concetti razionali, cioè le idee, sono vuote. Solo l'intuizione empirica infatti potrebbe ovviare a ciò: per questo motivo l'idea di Dio è assolutamente non verificabile tramite la ragione[67][68], superando i limiti dell'esperienza possibile.

Processo conoscitivo

Tommaso affermava che la filosofia muove sempre dalle cose create verso Dio, inteso come loro fine ultimo, vale a dire dall'universo immanente, sensibile e corporeo nella direzione dell'universo trascendente, intellegibile (invisibile) e incorporeo. La teologia compie invece il percorso inverso, di tipo discendente, e parte da Dio per pervenire alle creature a Lui ordinate. Inoltre, la teologia si differenzia dalla filosofia perché non si può ridurre alla sola ragione naturale, ma include tutta la Tradizione dei Padri e dei Concili.

Secondo Bonaventura, la teologia inizia laddove la filosofia finisce nel mistero e non può più progredire. Secondo Tommaso, crescono insieme in un circolo ermeneutico fede-ragione nel quale la filosofia si serve di tutte le altre scienze per porsi al servizio della teologia. Bonaventura rimproverò scherzosamente a Tommaso di aver contaminato il vino puro della fede con l'acqua della ragione e Tommaso gli rispose che anche nel miracolo delle nozze di Cana l'acqua fu trasformata in vino.[21]

Nella *Summa Theologiae* (I, IV, inizio del capitolo) Tommaso distingue fra verità rivelate (*revelatum*) e verità rivelabili (*revelabile*): mentre le prime sono precluse alla ragione e si possono acquisire soltanto mediante una Rivelazione divina, le seconde possono invece essere dimostrate dalla ragione naturale[69]. Ad esempio, l'esistenza e l'unicità di Dio sono delle verità rivelabili, mentre la SS. Trinità e l'Incarnazione di Cristo sono verità rivelate.

Con sant'Agostino condivise l'idea che la conoscenza progredisse anche tramite l'illuminazione divina. Rispetto all'agostiniano Bonaventura da Bagnoregio differì circa il fine ultimo della vita umana: se per Tommaso era vedere Dio, per Bonaventura esso era amare Dio. Purtuttavia, entrambi erano concordi nell'affermare la perfetta identità fra vero e bene, oggetto dei rispettivi fini ultimi.

Agostino sostenne che la sorgente del sapere e dell'essere è la stessa, Dio Creatore dell'universo, e che quindi i due piani dell'essere e del sapere non possono cadere in contraddizione l'uno con l'altro. Analogamente, San Tommaso aggiunse che il corpo umano deve poter essere capace di conoscere il creato mediante la sua mente e i suoi sensi, poiché l'uomo non soltanto è una creatura di Dio, ma più di ogni altro vivente è l'unico creato a immagine e somiglianza della mente e del Suo corpo umano-divino di Dio Padre e di Gesù, Suo Figlio. Tommaso aggiunse che i due piani dell'essere e del sapere sono tra loro comunicanti: infatti, le Cinque Vie dimostrarono che dall'essere della natura corporea è possibile giungere a conoscere e dimostrare la possibilità, la realtà e la necessità dell'esistenza e dell'unicità di Dio.

Prima ancora di questo, mediante ogni conoscenza (anche scientifica) del creato, Tommaso riuscì a raggiungere il dono e il raro privilegio della visione del Corpo del Cristo risorto e del dialogo personale con Lui, il giorno della ricorrenza di San Nicola, poco tempo prima di completare la *Summa theologica* e di morire[70].

Ciò non significa che Tommaso disconoscesse il pensiero di sant'Agostino, che è invece citato a più riprese nella *Summa Theologica'*, e che fu dichiarato Dottore della Chiesa nel 1298, dopo la morte dell'Aquinate.

La conoscenza degli universali però appartiene solo alle intelligenze angeliche; noi, invece, conosciamo gli universali *post-rem*, ossia li ricaviamo dalla realtà sensibile. Soltanto Dio conosce *ante rem*.

La conoscenza è, quindi, un processo di adeguamento dell'anima o dell'intelletto e della cosa, secondo una formula che dà ragione del sofisticato aristotelismo di Tommaso:

(**LA**)	(**IT**)
«Veritas: Adaequatio intellectus ad rem. Adaequatio rei ad intellectum. Adaequatio intellectus et rei.»	«Verità: Adeguamento dell'intelletto alla cosa. Adeguamento della cosa all'intelletto. Adeguamento dell'intelletto e della cosa.»

(Tommaso d'Aquino[71])

La creazione secondo Tommaso

Tommaso spiega che l'uomo può stabilire a partire dalla ragione il rapporto creaturale di dipendenza dell'universo da Dio ovvero la *creatio ex nihilo* intesa come totale dipendenza dell'essere creato, anche quello sostanziale, dall'Essere divino[72]. Ciò che la sola ragione non può stabilire è se il mondo è eterno o se è stato creato nel tempo ovvero se ha un cominciamento. La verità della seconda alternativa (la creazione con un inizio temporale) può essere conosciuta, secondo Tommaso, solamente per fede a partire dalla rivelazione divina[73]. Dio, creando l'uomo, fornisce l'esistenza all'uomo secondo una dinamica simile a quella di atto e potenza, e lo rende quindi ente reale, fornito di esistenza (che è propriamente definita da Tommaso *actus essendi*) oltre che di essenza. Soltanto in Dio, atto puro, essenza ed esistenza coincidono. Il rapporto tra Dio (necessario) e la creatura (contingente) è analogico in un solo senso: le creature sono simili a Dio. Il rapporto è di somiglianza non univoca né equivoca. Secondo Tommaso tutti gli enti sono buoni, poiché somigliano a Dio: "*bonum*" è uno dei tre trascendenti (o trascendentali), ovvero di caratteri applicabili a ogni ente e perciò trascendenti le categorie di Aristotele. Gli altri due sono "*unum*" e "*verum*".

Nelle opere di Tommaso l'universo (o cosmo) ha una struttura rigorosamente gerarchica: posto al vertice da Dio che viene posto come al di là del mondo, lo governa da solo al di sopra di tutte le cose e gli enti; al di sotto di Dio troviamo gli angeli (forme pure e immateriali), ai quali Tommaso attribuisce la definizione di intelligenze motrici dei cieli anch'esse ordinate gerarchicamente tra di loro; poi un gradino più in basso troviamo l'uomo, posto al confine tra il mondo delle sostanze spirituali e il regno della corporeità, in ogni uomo infatti si ha l'unione del corpo (elemento materiale) con l'anima intellettiva (ovvero la forma, che secondo Tommaso costituisce l'ultimo grado delle intelligenze angeliche): l'uomo è l'unico ente che fa parte sia del mondo fisico, sia del mondo spirituale. Tommaso crede che la conoscenza umana cominci con i sensi: l'uomo, non avendo il grado di intelligenza degli angeli, non è in grado di apprendere direttamente gli intelligibili, ma può apprendere solamente attribuendo alle cose una forma e quindi solamente grazie all'esperienza sensibile.

Un'altra facoltà necessaria che caratterizza l'uomo è la sua tendenza a realizzare pienamente la propria natura ovvero compiere ciò per cui è stato creato. Ciascun uomo infatti corrisponde all'idea divina su cui è modellato, di cui l'uomo è consapevole e razionale, conscio delle proprie finalità, alle quali si dirige volontariamente avvalendosi dell'uso dell'intelletto: l'uomo prende le proprie decisioni sulla base di un ragionamento pratico, attraverso il quale tra due beni sceglie sempre quello più consono al raggiungimento

del suo fine. Nel fare ciò segue la Legge naturale, che è scritta nel cuore dell'uomo. La legge naturale, che è un riflesso della Legge eterna, deve essere il fondamento della Legge positiva, cioè l'insieme delle norme che gli uomini stabiliscono storicamente in un dato tempo ed in un dato luogo.

Al di sotto dell'uomo troviamo, gli animali, le piante e le varie molteplicità degli elementi della materia.

Concezione della donna

Sacra conversazione di Monticelli (Ghirlandaio, XV secolo)

Tommaso riprende e cita, nella prima parte della *Summa theologiae*, alle questioni 92 e 99, l'affermazione di Aristotele (*De generatione et corruptione* 2,3) per cui la donna sarebbe un uomo mancato (*mas occasionatus*). L'aquinate afferma che "rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole" (I, 92, 1)[74]:

> «Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto simile a sé, di sesso maschile, e il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da un'indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, per esempio dai venti australi, che sono umidi, come dice il filosofo.»

Ma aggiunge:

> «Rispetto invece alla natura nella sua universalità, la femmina non è un essere mancato, ma è espressamente voluto in ordine alla generazione. Ora, l'ordinamento della natura nella sua universalità dipende da Dio, il quale è l'autore universale della natura. Quindi, nel creare la natura, egli produsse non solo il maschio, ma anche la femmina 2. Ci sono due specie di sudditanza. La prima, servile, è quella per cui chi è a capo si serve dei sottoposti per il proprio interesse: e tale dipendenza sopravvenne dopo il peccato. Ma vi è una seconda sudditanza, economica o politica, in forza della quale chi è a capo si serve dei sottoposti per il loro interesse e per il loro bene. E tale sudditanza ci sarebbe stata anche prima del peccato, poiché senza il governo dei più saggi sarebbe mancato il bene dell'ordine nella società umana. E in questa sudditanza la donna è naturalmente soggetta all'uomo: poiché l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento razionale.»
>
> (Somma teologica, I, 92, 1, ad 1)
>
> «la diversità dei sessi rientra nella perfezione della natura umana»
>
> (Somma teologica, I, 99, 2, ad 1.)

In questo modo la tradizionale misoginia greca viene ribaltata: dal punto di vista dell'anima, della dignità davanti a Dio, la donna non è diversa dall'uomo, come è ben chiaro già in Genesi ("Maschio e femmina Dio li creò")

Importanza ed eredità

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Tomismo*** *e* ***Transustanziazione****.*

Tommaso disputa con Averroè

San Tommaso fu uno dei pensatori più eminenti della filosofia Scolastica, che verso la metà del XIII secolo aveva raggiunto il suo apice. Egli indirizzò diversi aspetti della filosofia del tempo: la questione del rapporto tra fede e ragione, le tesi sull'anima (in contrapposizione ad Averroè), le questioni sull'autorità della religione e della teologia, che subordina ogni campo della conoscenza.

Tali punti fermi del suo pensiero furono difesi da diversi suoi seguaci successivi, tra i quali Reginaldo da Piperno, Tolomeo da Lucca, Giovanni di Napoli, il domenicano francese Giovanni Capreolus e Antonino di Firenze. Infine però, con la lenta dissoluzione della Scolastica, si ebbe parallelamente anche la dissoluzione del Tomismo, col conseguente prevalere di un indirizzo di pensiero nominalista nel successivo sviluppo della filosofia, e una progressiva sfiducia nelle possibilità metafisiche della ragione,[75] che indurrà Lutero a giudicare quest'ultima «cieca, sorda, stolta, empia e sacrilega»[76].

Trionfo di san Tommaso, di Lippo Memmi

Oggigiorno il pensiero di Tommaso d'Aquino trova ampio consenso anche in ambienti non cattolici (studiosi protestanti statunitensi, ad esempio) e perfino non cristiani, grazie al suo metodo di lavoro, fortemente razionale e aperto a fonti e contributi di ogni genere: la sua indagine intellettuale procede dalla Bibbia agli autori pagani, dagli ebrei ai musulmani, senza alcun pregiudizio, ma tenendo sempre il suo centro nella Rivelazione cristiana, alla quale ogni cultura, dottrina o autore antico faceva capo. Il suo operato culmina nella *Summa Theologiae* (cioè "Il complesso di teologia"), in cui tratta in maniera sistematica il rapporto fede-ragione e altre grandi questioni teologiche.

Agostino vedeva il rapporto fede-ragione come un circolo ermeneutico (dal greco *ermeneuo*, cioè "interpreto") in cui *credo ut intelligam et intelligo ut credam* (ossia "credo per comprendere e comprendo per credere"). Tommaso porta la fede su un piano superiore alla ragione, affermando che dove la ragione e la filosofia non possono proseguire inizia il campo della fede e il lavoro della teologia. Dunque, fede e ragione sono certamente in circolo ermeneutico e crescono insieme sia in filosofia che in teologia. Mentre però la filosofia parte da dati dell'esperienza sensibile o razionale, la teologia inizia il circolo con i dati della fede, su cui ragiona per credere con maggiore consapevolezza ai misteri rivelati. La ragione, ammettendo di non poterli dimostrare, riconosce

che essi, pur essendo al di sopra di sé, non sono mai assurdi o contro la ragione stessa: fede e ragione, sono entrambe dono di Dio e non possono contraddirsi. Questa posizione esalta ovviamente la ricerca umana: ogni verità che io posso scoprire non minaccerà mai la Rivelazione anzi, rafforzerà la mia conoscenza complessiva dell'opera di Dio e della Parola di Cristo. Si vede qui un esempio tipico della fiducia che nel Medioevo si riponeva nella ragione umana. Nel XIV secolo queste certezze andranno in crisi, coinvolgendo l'intero impianto culturale del periodo precedente.

La teologia, in ambito puramente speculativo, rispetto alla tradizione classica, era considerata una forma inferiore di sapere, poiché usava in prestito gli strumenti della filosofia, ma Tommaso fa notare, citando Aristotele, che anche la filosofia non può dimostrare tutto, perché sarebbe un processo all'infinito. Egli distingue due tipi di scienze: quelle che esaminano i propri principi e quelle che ricevono i principi da altre scienze. L'ideale, per uno spirito concreto come Tommaso, sarebbe superare la fede e raggiungere la conoscenza ma, sui misteri fondamentali della Rivelazione, questo non è possibile nella vita terrena del corpo. Avverrà nella vita eterna dello spirito e poi della carne.

La filosofia è dunque *ancilla theologiae* (ancella della teologia) e *regina scientiarum* (regina delle scienze), subordinata alla teologia e prima fra i saperi delle scienze. Il primato del sapere teologico non è nel metodo, ma nei contenuti divini che affronta, per i quali è sacrificabile anche la necessità filosofica.

Trionfo di san Tommaso, di Benozzo Gozzoli

Il punto di discrimine fra filosofia e teologia è la dimostrazione dell'esistenza di Dio; dei due misteri fondamentali della Fede (Trinitario e Cristologico), la ragione può dimostrare solamente il primo, l'esistenza di Dio, mentre non può dimostrare che questo Dio è necessariamente Trinitario. Ciò non è un paradosso razionale, perché da una premessa falsa non possono che derivare nel sillogismo conseguenze false, è più semplicemente qualcosa che la ragione non può spiegare: un Dio Uno e Trino. Il maggior servizio che la ragione può fare alla fede è che non è possibile nemmeno dimostrare il contrario, che Dio non è Trinitario, che la negazione non dimostrabile della Trinità a sua volta porti a delle conseguenze paradossali e contraddittorie, laddove invece la Sua affermazione per fede è feconda di verità e conseguenze non contraddittorie. La ragione non può entrare nella parte storica dei misteri religiosi, può mostrare solo prove storiche che tal "profeta" è esistito, ma non che era Dio, e il senso della Sua missione, che è appunto un dato, un fatto a cui si può credere o meno.

Il primato della teologia verrà fortemente discusso nei secoli successivi, ma sarà anche lo studio praticato da tutti i filosofi cristiani nel Medioevo e oltre, tant'è che Pascal fece la sua famosa "scommessa" ancora nel XVII secolo. La teologia era questione sentita dal popolo nelle sacre rappresentazioni, era il mondo dei medioevali e degli zelanti studenti che attraversavano a piedi le paludi di Francia per ascoltare le *lectiones* dell'Aquinate nella prestigiosa Università della *Sorbonne* di Parigi, incontrandosi da tutta Europa .

Gli storici della filosofia richiamano l'attenzione anche sulla prevalenza dell'intelletto rispetto ad una prevalenza della volontà nella vita intellettuale/spirituale dell'uomo. La prima è seguita da San Tommaso e dalla sua scuola, mentre l'altra è propria di San Bonaventura e della scuola francescana. Per Tommaso il fine supremo è "vedere Dio", mentre per Bonaventura fine ultimo dell'uomo è "amare Dio". Quindi per Tommaso la categoria più alta è "il vero", mentre per Bonaventura è "il bene". Per ambedue però, "il vero" è anche "il bene", e "il bene" è anche "il vero".

Il pensiero di Tommaso ebbe influenza anche su autori non cristiani, a cominciare dal famoso pensatore ebreo Hillel da Verona.

A partire dal secondo Novecento poi il suo pensiero viene ripreso nel dibattito etico da autori cattolici e non, quali Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Alasdair MacIntyre, Philippa Ruth Foot, Étienne Gilson (per gli studi universitari sulla filosofia di Tommaso), Jacques Maritain, Marie-Dominique Chenu e Jean-Pierre Torrell per la contestualizzazione nell'ambito della Scolastica (con il contributo dei domenicani al *Bulletin thomiste*), Jean Daujat (fondatore del Centre d'études religieuses) e il domenicano Joseph Maréchal (fondatore della corrente nota come tomismo trascendentale, che provò a riconciliare Tommaso con l'eredità di Kant).

Culto

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Canonizzazione di Tommaso d'Aquino***.

Fu canonizzato nel 1323 da papa Giovanni XXII. La sua memoria viene celebrata dalla Chiesa cattolica il 28 gennaio; chi celebra la messa tridentina lo ricorda il 7 marzo. La Chiesa luterana lo ricorda l'8 marzo.

Nella Chiesa cattolica, la festa al 7 marzo è prevista dal martirologio romano dei Santi solo per Fossanova e Priverno poiché in questo giorno è avvenuta la morte di Tommaso nell'abbazia.[77]

La festa al 7 marzo è prevista dal martirologio romano dei Santi solo per Fossanova e Priverno poiché in questo giorno è avvenuta la sua morte proprio nell’abbazia di Fossanova

San Tommaso d'Aquino è patrono dei teologi, degli accademici, dei librai e degli studenti. È patrono della città e della diocesi privernate e della Città e della diocesi aquinate.

L'11 aprile 1567 papa Pio V lo dichiarò dottore della Chiesa con la bolla *Mirabilis Deus*. Pio V elevò la sua ricorrenza al rango di quella di altri quattro Padri della Chiesa latina: Sant'Ambrogio, sant'Agostino d'Ippona, san Girolamo e san Gregorio.[78] Durante il Concilio di Trento ebbe l'onore che la sua *Summa Theologiae* fosse esposta sull'altare insieme alla Bibbia e agli altri decretali[79][80].

Il 4 agosto 1880, con la bolla *Cum hoc sit*, Tommaso fu dichiarato patrono di tutte le istituzioni educative cattoliche.[78] Il 1º settembre 1910 Pio X promulgò la bolla *Sacrorum Antistitum*, indirizzata a tutti i vescovi e maestri degli ordini religiosi, con la quale disponeva che la filosofia scolastica di San Tommaso fosse "stabilita come fondamento degli studi sacri" dei giovani chierici.[81] Il 29 giugno 1914 un *motu proprio* di san Pio X chiese ai professori di filosofia cattolici di insegnare i principi del tomismo nelle scuole e nelle università; inoltre, ordinò che i professori di sacra teologia nelle scuole, licei, seminari, università e istituti che conferivano i gradi accademici e il dottorato in tale scienza, adottassero la *Summa Theologica* come libro di testo e la spiegassero in lingua latina.[81] Nello stesso anno, la Congregazione romana dei Seminari e delle Università promulgò una lista di 24 tesi sul tomismo considerate come *normæ directivæ tutæ*.

L'enciclica *Aeterni Patris* di papa Leone XIII ricordò san Tommaso come il più illustre esponente della Scolastica. Gli statuti dei Benedettini, degli Carmelitani, degli Agostiniani, della Compagnia di Gesù disposero l'obbligatorietà dello studio e della messa in pratica delle dottrine di Tommaso, del quale l'enciclica affermò:

> «Per la verità, sopra tutti i Dottori Scolastici, emerge come duce e maestro San Tommaso d'Aquino, il quale, come avverte il cardinale Gaetano, "perché tenne in somma venerazione gli antichi sacri dottori, per questo ebbe in sorte, in certo qual modo, l'intelligenza di tutti" . Le loro dottrine, come membra dello stesso corpo sparse qua e là, raccolse Tommaso e ne compose un tutto; le dispose con ordine meraviglioso, e le accrebbe con grandi aggiunte, così da meritare di essere stimato singolare presidio ed onore della Chiesa Cattolica. [...] Clemente VI, Nicolò V, Benedetto XIII ed altri attestano che tutta la Chiesa viene illustrata dalle sue meravigliose dottrine; San Pio V poi confessa che mercé la stessa dottrina le eresie, vinte e confuse, si disperdono come nebbia, e che tutto il mondo si salva ogni giorno per merito suo dalla peste degli errori. Altri, con Clemente XII, affermano che dagli scritti di lui sono pervenuti a tutta la Chiesa copiosissimi beni, e che a lui è dovuto quello stesso onore che si rende ai sommi Dottori della Chiesa Gregorio, Ambrogio, Agostino e Girolamo. Altri, infine, non dubitarono di proporlo alle Accademie e ai grandi Licei quale esempio e maestro da seguire a piè sicuro. A conferma di questo Ci sembrano degnissime di essere ricordate le seguenti parole del Beato Urbano V all'Accademia di Tolosa: "Vogliamo, e in forza delle presenti vi imponiamo, che seguiate la dottrina del Beato Tommaso come veridica e cattolica, e che vi studiate con tutte le forze di ampliarla" . Successivamente innocenzo XII, nella Università di Lovanio, e Benedetto XIV , nel Collegio Dionisiano presso Granata, rinnovarono l'esempio di Urbano.»
>
> (Enciclica *Aeterni Patris*[82])

Il 29 giugno 1923, nel VI centenario della canonizzazione, papa Pio XI gli dedicò l'enciclica *Studiorum Ducem*.

Il Concilio Vaticano II, con il decreto *Optatam Totius* (sulla formazione dei preti, al n. 16), propose un'interpretazione autentica sull'insegnamento dei papi in materia di tomismo, richiedendo che la formazione teologica dei preti fosse fatta con Tommaso d'Aquino come maestro.

Nel 1974, a 700 anni dalla morte del santo, Paolo VI scrisse la lettera *Lumen ecclesiae* che invitava i Domenicani a ritornare alla fonte e a riscoprire la vera dottrina di Tommaso. [83]

Papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* lo definì «maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia» (n. 43).

Il 2023 diede avvio a un triennio di celebrazioni nell'Abbazia di Fossanova: settecentenario dalla canonizzazione, 750 anni dalla morte (nel 2024) e ottavo centenario dalla nascita (nel 2025).[84]

Critiche

Il filosofo Bertrand Russell criticò san Tommaso con le seguenti parole:

(**EN**) (**IT**)

«He does not, like the Platonic Socrates, set out to follow wherever the argument may lead. He is not engaged in an inquiry, the result of which it is impossible to know in advance. Before he begins to philosophize, he already knows the truth; it is declared in the Catholic faith. If he can find apparently rational arguments for some parts of the faith, so much the better; if he cannot, he need only fall back on revelation. The finding of arguments for a conclusion given in advance is not philosophy, but special pleading. I cannot, therefore, feel that he deserves to be put on a level with the best philosophers either of Greece or of modern times.»

«A differenza del Socrate platonico, egli non si propone di pervenire a qualsiasi conclusione l'argomento possa condurre. Egli non è impegnato in un'indagine, il risultato della quale sia impossibile conoscere in anticipo. Primachè inizi a filosofare, lui già conosce la verità; essa è dichiarata nella fede cattolica. Se egli può apparentemente trovare argomenti razionali per alcune parti della fede, tanto meglio; se non riesce, deve solo ricorrere alla Rivelazione. Il reperimento di argomenti per una conclusione nota a priori non è filosofia, bensì una supplica speciale. Pertanto, io non posso ritenere che egli sia degno di essere collocato al livello dei migliori filosofi della Grecia o dell'età moderna.»

(Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*, 1967[85])

Questa critica è illustrata con il seguente esempio: secondo Russell, Tommaso sostiene l'indissolubilità del matrimonio «perché il padre è utile nell'educazione dei figli, (a) perché è più razionale della madre, (b) perché, essendo più forte, è più capace di infliggere punizioni fisiche»[86]. Anche se gli approcci moderni all'educazione non supportano più queste opinioni, «nessun seguace di San Tommaso, per questo motivo, cesserebbe di credere nella monogamia permanente, perché i veri motivi di fede non sono quelli che vengono presunti»[86]. Si potrebbe obiettare che la trattazione del matrimonio è nel volume dei supplementi alla *Summa Theologiae*, volume che non fu scritto da Tommaso. Inoltre, come dimostrato dalla condanna del 1277 nei confronti di tesi riconducibili a Tommaso (condanna revocata il 18 gennaio 1323), l'introduzione di argomenti e concetti dal deista e non cristiano Aristotele e dal musulmano Averroè furono controversi all'interno della Chiesa Cattolica di quel periodo.

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Condanne del 1210-1277***.

Anthony Kenny rispose che:

(**EN**)

«It is extraordinary that that accusation should be made by Russell, who in the book Principia Mathematica takes hundreds of pages to prove that two and two make four, which is something he had believed all his life.»

(**IT**)

«È straordinario che quell'accusa venga fatta da Russell, che nel libro *Principia Mathematica* impiega centinaia di pagine per dimostrare che due più due fa quattro, cosa in cui aveva creduto per tutta la vita.»

(Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*[87])

Nelle arti

Nel XVII secolo Marc-Antoine Charpentier compose 5 mottetti su testi di san Tommaso che erano stati composti per la Festa del Santissimo Sacramento. I brani sono catalogati come H 61, H 62, H 64, H 68, H 58.

Papa Pio V, san Pietro da Verona martire e san Tommaso d'Aquino (Sebastiano Ricci, Chiesa dei Gesuati in Venezia, 1732-1733).

Opere di San Tommaso

La prima edizione dell'*opera omnia* di Tommaso, la cosiddetta *editio Plana* (dal nome di papa san Pio V che ne commissionò la realizzazione), fu prodotta nel 1570 presso lo *studium* del convento romano di Santa Maria sopra Minerva, sede della futura Pontificia università "San Tommaso d'Aquino", *Angelicum*.[88]

L'*editio Plana* fu ampliata e ristampata a Parma in 25 volumi dal 1862 al 1873. Fu quindi ristampata a Parigi in 34 volumi dal 1871 al 1880 e dal 1889 al 1890, a cura delle Edizioni Vivès.[89]

L'edizione critica delle opere di san Tommaso, tuttora in essere, è quella commissionata da papa Leone XIII, la cosiddetta Edizione Leonina. La *Summa Theologiae* fu pubblicata in 9 volumi dal 1888 al 1906. La *Summa contra Gentiles* fu edita in tre volumi dal 1918 al 1930. Ad oggi la maggior parte delle opere di san Tommaso risulta essere pubblicata.

L'abate Migne pubblicò un'edizione della *Summa Theologiae* in quattro volumi come appendice al *Patrologiae Cursus Completus* (edizioni inglesi: Joseph Rickaby nel 1872; J.M. Ashley nel 1888).[90]

La prima trascrizione degli scritti tomistici (*Index Tomisticus*) con mezzi meccanici ed elettronici fu realizzata negli anni '50-'60 al Centro Automazione Analisi Linguistica dell'*Aloysianum* di Gallarate, dove furono elaborate le prime liste di frequenza dei termini in esse utilizzati[91].

Le edizioni elettroniche di gran parte dell'Edizione Leonina sono mantenute a cura del sito *corpustomisticum.org* di Enrique Alarcón (Università di Navarra) e del sito Documenta Catholica Omnia.

Sintesi teologiche

Scriptum super libros Sententiarum
Summa contra Gentiles
Summa Theologiae

Questioni disputate

Quaestiones disputatae de Veritate
Quaestiones disputatae De potentia
Quaestio disputata De anima
Quaestio disputata De spiritualibus creaturis
Quaestiones disputatae De malo

Quaestiones disputatae De uirtutibus
Quaestio disputata De unione uerbi incarnati
Quaestiones de Quodlibet I-XII

Commenti biblici

Expositio super Isaiam ad litteram
Super Ieremiam et Threnos
Principium "Rigans montes de superioribus" et "Hic est liber mandatorum Dei"
Expositio super Iob ad litteram
Glossa continua super Evangelia (Catena Aurea)
Lectura super Mattheum
Lectura super Ioannem
Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli
Postilla super Psalmos

Commenti ad Aristotele

Sententia Libri De anima
Sententia Libri De sensu et sensato
Sententia super Physicam
Sententia super Meteora
Expositio Libri Peryermenias
Expositio Libri Posteriorum
Sententia Libri Ethicorum
Tabula Libri Ethicorum
Sententia Libri Politicorum
Sententia super Metaphysicam
Sententia super Librum De caelo et mundo

Sententia super Libros De generatione et corruptione

Altri commenti

Super Boetium De Trinitate
Expositio Libri Boetii De ebdomadibus
Super Librum Dionysii De divinis nomibus
Super Librum De Causis

Scritti polemici

Contra impugnantes Dei cultum et religionem
De perfectione spiritualis vitae
Contra doctrinam retrahentium a religione
De unitate intellectus contra Avveroistas
De aeternitate mundi

Trattati

De ente et essentia
De principiis naturae
Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum
De regno ad regem Cypri
De substantiis separatis

Super libros de generatione et corruptione

Lettere e pareri

De emptione et venditione ad tempus
Contra errores Graecorum
De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum
Expositio super primam et secundam Decretalem ad Archidiaconum Tudertinum
De articulis fidei et ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum
Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis
De forma absolutionis
De secreto
Liber De sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo
Responsiones ad lectorem Venetum de 30 et 36 articulis
Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 43 articulis
Responsio ad lectorem Bisuntinum de 6 articulis
Epistola ad ducissam Brabantiae
De mixtione elementorum ad magistrum Philippum de Castro Caeli
De motu cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli
De operationibus occultis naturae ad quendam militem ultramontanum
De iudiciis astrorum
Epistola ad Bernardum abbatem casinensem

Opere liturgiche, prediche, preghiere

Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae
Inno Adoro te devote
Collationes in decem precepta
Collationes in orationem dominicam
in Symbolum Apostolorum
in salutationem angelicam

Traduzioni italiane

- Oltre Babele. La Sentenza di Tommaso d'Aquino sulla "Politica" di Aristotele. Traduzione e testo latino a fronte, Ed. IF Press, Roma 2022.. (È tradotto anche il testo dell'Aristotele latino).
- *Lo specchio dell'anima, La sentenza di Tommaso d'Aquino sul "De anima" di Aristotele*, Traduzione e testo latino a fronte, Ed. San Paolo, Milano 2012. (È tradotto anche il testo dell'Aristotele latino).
- Catena aurea, Glossa continua super Evangelia
  - vol. 1, *Matteo*, Bologna 2006
  - vol. 2, *Matteo*, Bologna 2007
  - vol. 3, *Marco*, Bologna 2007
- Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate*, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, Bologna, 1997
- Commento ai *Nomi Divini* di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*
  - vol. 1, Bologna 2004
  - vol. 2, (comprende anche *De ente et essentia*), Bologna, 2004
- Commento al *Corpus Paulinum*, *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*
  - vol. 1, *Romani*, Bologna 2004
  - vol. 2, *1 Corinzi*, Bologna 2004
  - vol. 3, *2 Corinzi*, *Galati*, Bologna, 2004
  - vol. 4, *Efesini*, *Filippesi*, *Colossesi*, Bologna, 2004
  - vol. 5, *Tessalonicesi*, *Timoteo*, *Tito*, *Filemone*, Bologna, 2004
  - vol. 6, *Ebrei*, Bologna, 2004
- Commento al *Libro di Giobbe*, Bologna, 1995
- Commento all'*Etica Nicomachea* di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*, in 2 volumi, Bologna, 1998
- Commento alla *Fisica* di Aristotele, *Sententia super Physicorum*
  - vol. 1, Bologna, 2004
  - vol. 2, Bologna, 2004
  - vol. 3, Bologna, 2005
- Commento alla *Metafisica* di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*
  - vol. 1, Bologna, 2004
  - vol. 2, Bologna, 2005
  - vol. 3, Bologna, 2005
- Commento alla *Politica* di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, Bologna, 1996, ISBN 88-7094-231-7
- Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum* in 10 volumi, Bologna, Ed. ESD, 2002
- Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, Bologna, 1995
- I *Sermoni* e le due *Lezioni inaugurali*, Bologna, 2003
- *La conoscenza sensibile*, Commenti ai libri di Aristotele: *Il senso e il sensibile*; *La memoria e la reminiscenza*, Bologna, 1997
- *La perfezione cristiana nella vita consacrata*, Bologna, 1995
- *De venerabili sacramentu altaris*, Bologna, 1996
- *La Somma contro i Gentili*, *Summa contra Gentiles*

    - vol. 1, (traduzione Tito Centi), Bologna, 2000
    - vol. 2, (traduzione Tito Centi), Bologna, 2001
    - vol. 3, (traduzione Tito Centi), Bologna, 2001
- La *Somma Teologica*, *Summa Theologiae*, in 35 volumi
- La *Somma Teologica*, *Summa Theologiae*, in 6 volumi, Bologna, Ed. ESD
- Le *Questioni Disputate*, *Quaestiones Disputatae*
    - vol. 1, *La Verità*, Bologna, 1992
    - vol. 2, *La Verità*, Bologna, 1992
    - vol. 3, *La Verità*, Bologna, 1993
    - vol. 4, *L'anima umana*, Bologna, 2001
    - vol. 5, *Le virtù*, Bologna, 2002
    - vol. 6, *Il male*, Bologna, 2002
    - vol. 7, *Il male*, Bologna, 2003
    - vol. 8, *La potenza divina*, Bologna, 2003
    - vol. 9, *La potenza divina*, Bologna, 2003
    - vol. 10, *Questioni su argomenti vari*, Bologna, 2003
    - vol. 11, *Questioni su argomenti vari*, Bologna, 2003
- Logica dell'enunciazione, Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias*, *Expositio Libri Peryermenias*, Bologna, 1997
- Opuscoli politici: *Il governo dei principi*, *Lettera alla duchessa del Brabante*, *La dilazione nella compravendita*, Bologna, 1997
- Opuscoli spirituali: Commenti al *Credo*, *Padre Nostro*, *Ave Maria*, *Dieci Comandamenti*, *Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini*, *Le preghiere di san Tommaso*, *Lettera a uno studente*, Bologna, 1999
- Pagine di filosofia: *I principi della natura*, *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum*, sola trad. it., e antologia ragionata e commentata di altri brani filosofici di antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica e pedagogia.

Inni eucaristici

A Tommaso d'Aquino sono classicamente attribuiti gli inni eucaristici per la solennità del Corpus Domini,[92] usati per secoli in occasione dell'adorazione eucaristica. Gli inni sono stati confermati nella liturgia solenne dal Concilio Vaticano II:

- *Adoro te devote*
- *Pange lingua*, che contiene al termine il *Tantum Ergo Sacramentum*
- *Sacris sollemniis*
- Verbum supernum prodiens

Filmografia

- *Tommaso d'Aquino*, film TV del 1975 diretto da Leandro Castellani.

Note

1. ^ la città di Priverno, dove è ubicata l'abbazia nella quale il santo morì, fino al 1927 era conosciuta come "Piperno"

2. ^ https://www.ciociariaturismo.it/events/priverno-o-privernum-priverno-o-piperno-2023/
3. ^ http://www3.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/autori/htm/tommaso.htm
4. ^ https://comune.aquino.fr.it/vivere-il-comune/territorio/la-vita-di-san-tommaso/
5. ^ Ma anche *doctor communis*, *doctor ecclesiae*, *angelus scholae*, *pater ecclesiae*, *lumen ecclesiae*, *alter Augustinus*, (più raramente) *doctor universalis*; si veda Friedrich Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*, vol. 1, Berlino 1863, p. 97 (http://books.google.it/books?id=bz8CAAAAQAAJ&pg=RA2-PA97).
6. ^ (**ES**) Kelsen, Hans, *Teoría general del derecho y del estado*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 400, ISBN 968-58-0541-5.
7. ^ Aquinas, Thomas (1993). *Selected Philosophical Writings*. Oxford University Press. pp. Xi. ISBN 0-19-283585-8.
8. ^ Sgarbossa, 2000, p. 63
9. ^ *Della Calabria illustrata* (http://books.google.es/books?id=OEfiHj0umRYC)
10. ^ *De antiquitate et situ Calabriae* (http://books.google.es/books?id=__I5AAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=%22De+antiquitate+et+situ+Calabriae%22&cd=1#v=onepage&q=&f=false)
11. ^ *Saint Thomas Aquinas*, su *biography.com*.
12. ^ (**EN**) Marika Räsänen, *Thomas Aquinas's relics as focus for conflict and cult in the Late Middle Ages: the Restless Corpse*, Amsterdam University Press, 1º marzo 2017, p. 174, ISBN 978-90-485-2737-3.
13. ^ (**EN**) *1.Birth and childhooh*, in *St. Thomas Aquinas: Universal Doctor of the Church (1225-1274)*, TAN Books, 1995-07, p. 10, ISBN 978-1-5051-0825-5.
14. ^ A.N. Rossi, *Delle dissertazioni di Alessio Niccolo Rossi intorno ad alcune materie alla città di Napoli appartenenti*, Napoli, 1758, p. 482, OCLC 66806673. URL consultato il 22 novembre 2020.
15. ^ Pasquale Cayro, *Storia sacra e profana d'Aquino e sua diocesi del signor D. Pasquale Cayro, patrizio anagnino*, Vincenzo Orsino, 1808, p. 348.
16. ^ Ferante della Marra, *Discorsi delle famiglie estinte, forastiere o non comprese ne' seggi di Napoli imparentate colla casa della Marra. Composti dal signor Ferrante della Marra duca della Guardia, dati in luce da Camillo Tutini*, Ottavio Beltrano, 1641, OCLC 22571122.
17. Jean-Pierre Torrell, O. P., *Amico della verità: vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, pp. 32,43,51, ISBN 9788870945942, OCLC 428206360.
18. ^ Forment (2005), p. 14.
19. (**EN**) Diane Collison, *Fifty Major Philosophers*, su *dx.doi.org*, 2006, DOI:10.4324/9780203028629.
20. ^ Fino a pochi anni fa gli storici avevano dei dubbi sulla veridicità del soggiorno di Tommaso a Parigi nel periodo immediatamente successivo a quello in cui la sua famiglia lo restituì all'Ordine. Dallo studio delle fonti, Walz-Novarina (1962) concludono che il viaggio di Tommaso in compagnia di Giovanni Teutonico «... senza essere certo, può considerarsi probabile... », ma erano più riservati circa la questione degli studi a Parigi. Grandi eruditi come Denifle e De Groot si associano a questa opinione, ma altri come Mandonnet, Chenu e Glorieux, osservano che il viaggio a Parigi non avrebbe avuto alcun senso se Tommaso non avesse dovuto svolgervi i suoi studi, questo perché lo studium generale di Colonia non era funzionante prima del 1248, data della sua apertura dovuta a fra Alberto al momento del suo ritorno in questa città.
21. *Thomas d'Aquin*, in *Encyclopædia Universalis*, vol. XVI, 1981, ISBN 2-85229-281-5. Deposito alla Biblioteca del Congresso di Washington, n. 68-59350
22. ^ Martin Luther, Johann Schlaginhaufen, *Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532*, Dörffling & Franke, 1888, p. 117. URL consultato il 27 settembre 2021.

23. ^ Denis Janz, *Luther on Thomas Aquinas: The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer*, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1989, p. 9, ISBN 978-3-515-05434-8. URL consultato il 27 settembre 2021.
24. ^ JSTOR 26392408 (https://www.jstor.org/stable/26392408). Citazione: "...al fianco del maestro Elia Brunet de Bergerac (1252-1256), successore alla cattedra di Alberto Magno..."
25. ^ *Guglielmo di Saint-Amour*, su *eresie.com*.
26. ^ DOI: 10.1093/oso/9780190069520.002.0007 (https://dx.doi.org/10.1093%2Foso%2F9780190069520.002.0007), *Thomas Aquinas's Quodlibetal Questions*, OUP, novembre 2019. Citazione da anteprima Google: "In 1256, a month or so before Aquinas became a master of theology, William published De Periculis Novissimorum Temporum..."
27. ^ *Saint Thomas Aquinas*, su *EWTN*.
28. ^ *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, editore Marietti, Taurini, 1954, OCLC 1100142563.
29. ^ *Sancti Thomae de Aquino Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem*, su *corpusthomisticum.org*, Edizione Leonina.
30. ^ Si trattava di un opuscolo diretto contro Guglielmo di Saint-Amour, il cui titolo completo era *Tractatus Contra impugnantes religionem, videlicet contra Guillelmum de Sancto Amore et sequaces eius, qui incipit: Ecce inimici tui sonuerunt.*, cfr. Giovanni Felice Rossi, *Gli opuscoli di San Tommaso d'Aquino* , in *Divus Thomas*, Edizioni Studio Domenicano, vol. 56, giugno-dicembre 1953, po'. 362-390. JSTOR 45075542 (https://www.jstor.org/stable/45075542) e anche JSTOR 45077140 (https://www.jstor.org/stable/45077140), *Etudes D'histoire Litteraire Et Doctrinale Du Moyen Age*, Vrin, 1930, p. 52.
31. ^ *GERARDO da Borgo San Donnino*, su *Enciclopedia Treccani*.
    «G. venne rispedito in Sicilia, privato del titolo e della funzione di lettore e inibito a ogni forma di attività pastorale....Giovanni da Parma, che con il suo indulgere a istanze gioachimitiche aveva rischiato di compromettere il futuro dell'Ordine,...»
32. ^ Michele Pellegrini e Roberto Roveda, *I grandi eretici che hanno cambiato la storia*, Newton Compton Editori, 2021, p. 205, ISBN 9788822755254, OCLC 1285885562.. Citazione: "nel 1254, frate Gerardo da Borgo San Donnino, lettore in teologia e vicino al ministro generale Giovanni da Parma, rese pubblico a Parigi il suo Liber introductorius in Evangelium aeternum (“Libro introduttivo al Vangelo eterno”)."
33. ^ *From Prophecy to Mysticism: Bonaventure's Eschatology in Light of Joachim of Fiore*, su *cambridge.org*, Cambridge University Press, 29 luglio 2016.
34. ^ (**ES**) *“JOAQUÍN DE FIORE Y SANTO TOMÁS DE AQUINO: IMPLICANCIAS ACTUALES DE UNA POLÉMICA”* (**PDF**), su *Società Tomista Argentina (www.sta.org.ar)*. URL consultato il 7 giugno 2023 (archiviato dall'url originale il 9 dicembre 2022).
    «Respecto al segundo eje nuclear (su teoría sobre la historia de la humanidad), a la cual, Santo Tomás de Aquino criticó terminantemente,...»
35. ^ *Controversia fra secolari e regolari*, su *Università di Siena*.
    «Nonostante l’attacco sferrato dal Saint-Amour, il papa confermò nel 1256 il diritto dei domenicani e francescani di mantenere le loro cattedre teologiche, che furono occupate rispettivamente da Tommaso d’Aquino e Bonaventura da Bagnoregio.»
36. ^ Jacques Maritain, *Il Dottore Angelico. San Tommaso d’Aquino*, Cantagalli, Siena, 2006, pag. 55 e ss. Come citato in Aldo Rocco Vitale, *San Tommaso d'Aquino, il diritto fra ragione e relazione*, su *centrostudilivatino.it*, 27 marzo 2021. URL consultato il 25 dicembre 2023.
37. ^ *La settima crociata*, su *vaticannews.va*.
38. ^ Angelus Walz, *S. Thomas d'Aquin* (a cura di Novarina), Paris 1932, p. 135. Come citato in Fabrizio Truini, *La pace in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, 2008, p. 198, ISBN 9788831133654`, OCLC 1025542769.
39. ^ Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 33-34.

40. ^ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di Marcello Zanatta, traduzione di Marcello Zanatta, vol. 1, 8. ed, Milano, Rizzoli, 1999, p. 79, ISBN 978-88-17-12965-7, OCLC 797461609.
41. ^ Louis de Wohl *La luz apacible: novela sobre Santo Tomás de Aquino y su tiempo*. Palabra. 1996, p.341
42. ^ Forment (2005), p. 20.
43. Astrid Filangieri, *La vita e le Opere di San Tommaso d'Aquino*, su *ilportaledelsud.org*, 2005. URL consultato il 15 febbraio 2019 (archiviato il 21 ottobre 2004).
44. ^ *Storia dell'Ordine Domenicano a Firenze*, su *fiorentininelmondo.it*. URL consultato il 15 febbraio 2019 (archiviato il 14 febbraio 2019).
45. ^ *La cella di San Tommaso a San Domenico Maggiore (Napoli)*, su *museosandomenicomaggiore.it*. URL consultato il 15 febbraio 2019 (archiviato il 14 febbraio 2019).
46. ^ G. Bosco, *Storia ecclesiastica ad uso della gioventù utile ad ogni grado di persone*, Torino, Libreria Salesiana Editore, 1904, p. 284. URL consultato il 4 novembre 2018 (archiviato il 4 novembre 2018)., con l'approvazione del card. Lorenzo Gastaldi, arcivescovo di Torino
47. ^ Luca Bianchi, Onorato Grassi e Costantino Esposito, *Tommaso e la sua eredità - il pensiero che nasce dall'esperienza*, Centro Culturale di Milano, 2012. URL consultato il 14 novembre 2020 (archiviato il 23 giugno 2013).
    «Non è vero che alcuni traduttori lavorassero al suo servizio, come Guglielmo di Moerbeke»
    (v. 1h 14').
48. ^ *Premio letterario internazionale San Tommaso d'Aquino, sabato 4 a Mercato San Severino.*, su *gazzettadisalerno.it*, Mercato San Severino (SA), 1º agosto 2018. URL consultato il 15 febbraio 2019 (archiviato l'11 settembre 2018).
49. ^ *Convento di San Domenico a Salerno, oggi caserma*, su *salernodavedere.it*, 26 novembre 2018. URL consultato il 15 febbraio 2019 (archiviato il 14 febbraio 2019).
50. ^ Sandra Isetta, *Il piccolo Tommaso e l'"appetito" per i libri*, in *L'Osservatore Romano*, 28 gennaio 2010. URL consultato il 15 febbraio 2019 (archiviato il 24 febbraio 2010).
51. ^ (**LA**) *The Holy See- Acta Sanctae Sedis* (**PDF**), in *Acta Sanctae Sedis*, vol. 14, Holy See, 1881.
    «Neapoli cum ad imaginem Crucifixi vehementius oraret, hanc vocem audivit : Bene scripsisti de me, Thoma : quam ergo mercedem accipies?»
52. ^ Emanuela Daffra, *Girolamo Mazzola Bedoli e il San Tommaso di Brera*, su *academia.edu*, Academia.edu.
53. ^ *When Saint Thomas talked with God in San Domenico Maggiore*, su *storienapoli-it.translate.goog*. URL consultato il 20 maggio 2023 (archiviato dall'url originale il 16 maggio 2023).
54. ^ *"Bene scripsísti de me, Thoma; quam ergo mercédem accípies? – Non áliam, Dómine, nisi teípsum" (Lect. V- II Noct.)*, su *www-scuolaecclesiamater-org.translate.goog*, 7 marzo 2015. URL consultato il 16 maggio 2023.
55. ^ Venturino Alce, Angelico (fra), *Angelicus pictor: vita, opere e teologia del Beato Angelico*, Edizioni Studio Domenicano, 1993, p. 87, ISBN 9788870941265, OCLC 1008003901.
56. ^ Jean-Pierre Torrell, *Amico della verità*, p. 392
57. ^ L. A. Muratori: *Rerum Italicarum Scriptores*, vol. XI, pp. 1168–1169.
58. ^ Dante Alighieri: *La Commedia / Die Göttliche Komödie. II, Purgatorio / Läuterungsberg*. Italienisch / Deutsch, in Prosa übersetzt und kommentiert von H. Köhler. Stoccarda: Reclam 2011/2015. p. 397.
59. ^ Le motivazioni addotte variano a seconda dei commentatori, come rileva Hartmut Köhler nel commento a Purgatorio XX 67-69
60. ^ In vista del Secondo Concilio di Lione, il Papa aveva consacrato vescovo e cardinale San Bonaventura, *magister* di teologia all'Università di Parigi come Tommaso e settimo superiore generale dell'Ordine francescani. Il suo segretario Pellegrino da Bologna dichiarò che anch'egli fu avvelenato (cfr. santiebeati.it (https://www.santiebeati.it/dettaglio/23550)

61. ^ *"Filosofia per tutti". Tommaso D'Aquino: il Doctor Angelicus e le donne teologhe - Voce24News*, 17 febbraio 2021. URL consultato l'11 marzo 2022.
62. ^ *Quaestio 76* della Parte I della *Summa Theologiae* di San Tommaso d'Aquino. A cura di Marcello Landi (http://hl.altervista.org/split.php?http://marcellolandi.altervista.org/alterpages/files/Quaestio76.pdf)
63. Massimo Adinolfi, Francesco Paolo Adorno, Francesco Berto, Massimo Cacciari, Piero Coda, Carmela Covino, Adriano Fabris, Franco Ferrari, Ernesto Forcellino, Carlo Sini, Luigi Vero Tarca, Vincenzo Vitiello, *La conoscenza di Dio tra remotio e revelatio nella "Summa theologiae" di San Tommaso D'Aquino*, in *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, XLVI, 1-2, Inschibboleth Edizioni, 2007, p. 23, DOI:10.1400/263019, ISSN 2532-7550, OCLC 9788885716612.
64. ^ *S. Th.* I, q.2, a.2, c. e luoghi paralleli nei commenti aristotelici
65. ^ Cf. *Summa Theologiae*, Iª q. 2 a. 3
66. ^ Cf. Summa Theologiae, pars I, quaestio 2 articolo 3.
67. ^ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, 1965, pp. 291-346.
68. ^ Leo Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, E.J. Brill, 1990, pp. 78-79.
69. ^ Étienne Gilson, *Le thomisme*, introduction, sur le Révélatum et le Révélabile + *Somme contre les Gentils*, I, IV et V.
70. ^ *When St. Thomas Aquinas had a foretaste of heaven on St. Nicholas' feast day*, su *lifesitenews.com*, 6 dicembre 2018. URL consultato il 6 gennaio 2020 (archiviato dall'url originale il 4 gennaio 2020).
71. ^ Cf. *Quaestio disputata de anima*, a. 3 ad 1; *Summa Theologiae*, Iª q. 16 aa. 1-2.
72. ^ Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 68-70.
73. ^ Summa contra gentiles, libro II, 31-37 e Summa theologiae, pars I quaestio 46
74. ^ *La Somma Teologica. Sola trad. italiana: Volume 1 - Prima Parte*, Edizioni Studio Domenicano, p. 831, ISBN 978-88-7094-224-8. URL consultato il 5 aprile 2020 (archiviato il 4 aprile 2020).
75. ^ «Né prima né dopo, si è pensato con tanta precisione, con tanta intima sicurezza logica, quanto nell'epoca dell'alta Scolastica. L'essenziale è che allora il puro pensiero si svolgeva con matematica sicurezza di idea in idea, di giudizio in giudizio, di conclusione in conclusione» (Rudolf Steiner, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, II, *Opera Omnia*, 74). Steiner aggiungeva che «il nominalismo è il padre di tutto lo scetticismo moderno» (conferenza del marzo 1908, cit. in *Posizione dell'antroposofia nei confronti della filosofia*, O.O., 108).
76. ^ Martin Lutero, *Servo arbitrio*, WA 51, 126.
77. ^ *Festa per i 750 anni dalla morte di san Tommaso d'Aquino, la celebrazione a Fossanova – Diocesi di Latina-Terracina-Sezze-Priverno*, su *diocesi.latina.it*. URL consultato il 6 marzo 2024.
78. Si consulti a riguardo la voce *Thomas Aquinas (https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Thomas_Aquinas)* della Encyclopædia Britannica Eleventh Edition, presente nel progetto Wikisource in lingua inglese.
79. ^ Küng, Hans (1994). Great Christian Thinkers. New York: Continuum Books. ISBN 0-8264-0848-6., p.112.
80. ^ Mullady, Brian (2006)."The Angelic Doctor – Thomas Aquinas" (https://web.archive.org/web/20081007031948/http://www.holyspiritinteractive.net/columns/guests/brianmullady/thomasaquinas.asp)
81. *Settimo centenario della canonizzazione di San Tommaso d'Aquino*, su *fsspx.news*, 27 febbraio 2023. URL consultato il 15 marzo 2023.

82. ^ *Enciclica Aeterni Patris*, su *vatican.va*. (o la traduzione similare qui riportata (https://archive.today/20201108135820/https://www.radiospada.org/2020/03/aeterni-patris-la-fondamentale-enciclica-di-leone-xiii-su-san-tommaso/).
83. ^ Filippo Rizzi, *Tommaso d'Aquino? Un contemplativo dominato dal desiderio della sapienza*, su *avvenire.it*, Avvenire, 26 luglio 2023.
84. ^ **R**emigio **R**usso, *Il silenzio di Tommaso d'Aquino, quando il genio è assorbito in Dio*, su *avvenire.it*.
85. ^ B. Russell, *A History of Western Philosophy*, cap. 34, "St. Thomas Aquinas", Allen & Unwin, Londra; Simon & Schuster, New York 1946, p. 463, ISBN 0-671-20158-1.
86. Russell, *A History of Modern Philosophy*, 1967, p. 462
87. ^ *Aquinas on Mind*, New York: Routledge. ISBN 0-415-04415-4, 11)
88. ^ Renz, Christopher J. (2009). In This Light Which Gives Light: A History of the College of St. Albert the Great (1930-1980). Dominican School. ISBN 978-1-883734-18-3, p. 42.
89. ^ *Thomisme*, in *Encyclopædia Universalis*, vol. XVI, 1981, ISBN 2-85229-281-5. Deposito alla Biblioteca del Congresso di Washington, n. 68-5935
90. ^ s:en:1911 Encyclopædia Britannica/Aquinas, Thomas
91. ^ *Discorso di Paolo VI al personale del Centro Automazione Analisi Linguistica Aloysianum di Gallarate*, su *vatican.va*, Libreria Editrice Vaticana, 19 giugno 1964. URL consultato il 3 marzo 2019 (archiviato l'11 ottobre 2015).
92. ^ Heinrich Fries, Georg Kretschmar (a cura di), *I classici della teologia*, Jaca Book, 2005, ISBN 978-88-16-30402-4.

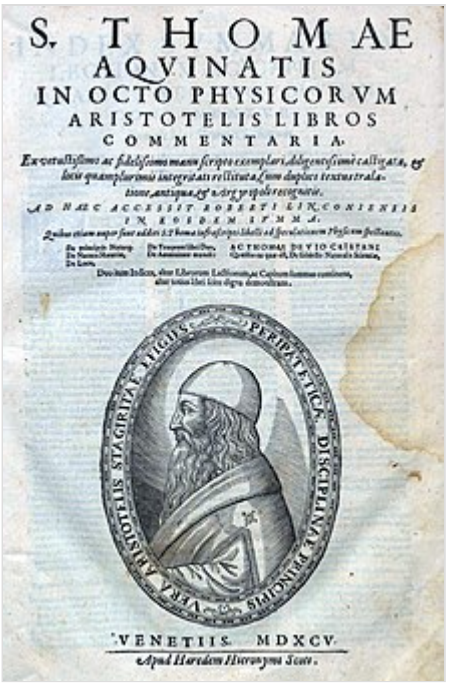
Annotazioni

1. ^ Nella Sala del Tesoro di San Domenico Maggiore è conservato un *arazzo raffigurante il Carro del Sole*, parte delle *Storie ed alle Virtù di san Tommaso d'Aquino*, donato ai domenicani da Vincenza Maria d'Aquino Pico (https://archive.today/20190214220022/https://www.museosandomenicomaggiore.it/sala-arredi-sacri-museo-san-domenico-maggiore/)

Bibliografia

- Tommaso d'Aquino, *Super libros de generatione et corruptione*, Jacques Myt, Jacques Giunta, 1520. URL consultato il 1º aprile 2015.
- (**LA**) *Super Physicam Aristotelis*, Venezia, erede Girolamo Scoto, 1595.
- Thomas Aquinas; Richard J. Regan, Compendium of theology Oxford University Press 2009, 0195385314, 9780195385311.
- Aimé Forest, *Saint Thomas d'Aquin*, P. Mellottée, 1923.
- AA. VV., *Le Ragioni del Tomismo dopo il centenario dell'enciclica "Aeterni Patris"* , Ares, Milano, 1979.
- Maria Cristina Bartolomei, *Tomismo e Principio di non contraddizione*, Cedam, Padova, 1973.
- Giuseppe Barzaghi, *La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino, in Compendio*. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2009.
- Inos Biffi, *La teologia e un teologo. San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato (AL), [1984].
- Krzysztof Charamsa, *Dispensa introduttiva "Trinità di San Tommaso"*, su *academia.edu*, Pontificio Ateneo Regina Apostolorum - Facoltà di Teologia, 2006.
- Marie-Dominique Chenu, *Introduzione allo studio di S. Tommaso d'Aquino*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1953.
- Gilbert Keith Chesterton, *Tommaso d'Aquino*, Guida Editori, Napoli, 1992.

- (**ES**) Edualdo Forment, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2005, ISBN 9788487903694.
- Piero Coda, *Contemplare e condividere la luce di Dio: la missione della Teo-logia in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma, 2014.
- Marco D'Avenia, *La Conoscenza per Connaturalità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.
- Cornelio Fabro, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano, 1997.
- Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino, 1939.
- Umberto Galeazzi, *L'etica Filosofica in Tommaso D'Aquino: Dalla Summa Theologiae Alla Contra Gentiles per Una Riscoperta Dei Fondamenti Della Morale* Città Nuova, Roma, 1989.
- Réginald Garrigou-Lagrange, *La Sintesi Tomistica*, Queriniana, Brescia, 1953.



Super Physicam Aristotelis, 1595

- Alessandro Ghisalberti, *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Filosofica* (diretta da V. Melchiorre), vol. XII, 11655-11691, Bompiani, Milano, 2006.
- (**FR**) Étienne Gilson, *Saint Thomas Moraliste*, J. Vrin, Parigi, 1974.
- (**FR**) Étienne Gilson, *Realisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, J. Vrin, Parigi, 1947.
- (**FR**) Étienne Gilson, *Il tomismo: introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book 2011.
- Marcello Landi, *Un contributo allo studio della scienza nel Medio Evo. Il trattato Il cielo e il mondo di Giovanni Buridano e un confronto con alcune posizioni di Tommaso d'Aquino*, in *Divus Thomas* 110/2 (2007) 151-185.
- Dietrich Lorenz, *I Fondamenti dell'Ontologia Tomista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.
- Amato Masnovo, *San Agostino e S. Tomaso*, Vita e Pensiero, Milano, 1950.
- Ralph Mcinerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Armando, Roma, 1999.
- Battista Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2002.
- Battista Mondin, *Il Sistema Filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano, 1985.
- Vittorio Possenti, *Filosofia e rivelazione*, Città Nuova Editrice, Roma, 1999.
- Michela Pereira, *La filosofia nel Medioevo*, Carocci, Roma, 2008.
- Emanuele Pili, *Il* taedium *tra relazione e non-senso. Cristo crocifisso in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma, 2014.
- Pasquale Porro, *Tommaso D'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci Roma, 2012.
- Giacomo Samek Lodovici, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e pensiero, Milano, 2002.
- Giacomo Samek Lodovici, *L'esistenza di Dio*, Quaderni del Timone, 2005 ISBN 88-7879-009-5.
- (**ES**) Ramón Saiz-Pardo Hurtado, *Intelecto-razón en Tomás de Aquino. Aproximación noética a la metafísica*, EDUSC, Roma, 2005.
- Juan José Sanguineti, *La Filosofia del Cosmo in Tommaso d'Aquino*, Ares, Milano, 1986.

- Fausto Sbaffoni, *San Tommaso d'Aquino e l'Influsso degli Angeli*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1993.
- (EN) Robert Schimdt, *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, Martinus Nijhoff, L'Aia (Paesi Bassi), 1966.
- Rolf Schönberger, *Tommaso d'Aquino*, Il Mulino, Bologna, 2002.
- Mario Sgarbossa, *I Santi e i Beati della Chiesa d'Occidente e d'Oriente*, II edizione, Edizioni Paoline, Milano, 2000, ISBN 88-315-1585-3.
- Raimondo Spiazzi, O.P. *San Tommaso d'Aquino: biografia documentata*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1997.
- Alfonso Tisi, *San Tommaso d'Aquino e Salerno*, Grafica Jannone-Salerno, Salerno, 1974.
- Jean-Pierre Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato, Piemme, 1994.
- Jean-Pierre Torrell, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Città Nuova, Roma, 1998.
- Jean-Pierre Torrell, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2006.
- Sofia Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari, 2002.
- Angelus Walz, Paul Novarina, *Saint Thomas d'Aquin*, Parigi, Béatrice-Nauwelaerts, 1962.
- James Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano, 2003.
- Louis de Wohl, *La Liberazione del Gigante*, Milano: BUR Rizzoli, 2002.
- *Doctor communis*, quadrimestrale della Pontificia Accademia San Tommaso d'Aquino fondato nel '48 e edito dall'Urbaniana University Press.OCLC 637929795 (https://www.worldcat.org/oclc/637929795)

Voci correlate

- Tomismo
- Dio, essere e ragione in Tommaso d'Aquino
- Adoro te devote
- Quaestio disputata de malo
- Summa Theologiae
- Al-Ghazali
- Domingo Báñez
- Hillel ben Samuel da Verona
- Bernardo di Chiaravalle
- Bonaventura da Bagnoregio
- Rinaldo d'Aquino
- Analogia entis
- Trascendenza
- Nunc stans
- Essenza (filosofia)
- Timeo hominem unius libri
- Thomas-Institut
- *Divus Thomas*

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Tommaso d'Aquino**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Tommaso d'Aquino**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Tommaso d'Aquino**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Tommaso d'Aquino (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Thomas_Aquinas?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Tommaso d'Aquino, santo*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Martin Grabmann e Francesco Pelster, *TOMMASO d'Aquino, santo*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1937.
- *Tommaso d'Aquino, santo*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Tommaso d'Aquino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Tommaso d'Aquino*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Tommaso d'Aquino*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) Marie-Dominique Chenu, *St. Thomas Aquinas*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Tommaso d'Aquino*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Tommaso d'Aquino*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Gian Carlo Garfagnini, *TOMMASO d'Aquino, santo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 96, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2019.
- *Tommaso d'Aquino*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- *Opere di Tommaso d'Aquino* / *Tommaso d'Aquino (altra versione)* / *Tommaso d'Aquino (altra versione)* / *Tommaso d'Aquino (altra versione)*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (EN) *Opere di Tommaso d'Aquino*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Opere di Tommaso d'Aquino*, su *Progetto Gutenberg*.
- (EN) *Audiolibri di Tommaso d'Aquino*, su *LibriVox*.
- (EN) *Bibliografia di Tommaso d'Aquino*, su *Internet Speculative Fiction Database*, Al von Ruff.
- (EN) *Thomas Aquinas*, su *Goodreads*.
- (FR) *Bibliografia su Tommaso d'Aquino*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Tommaso d'Aquino*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- *Tommaso d'Aquino*, su *Santi, beati e testimoni*, santiebeati.it.
- (EN) *Spartiti o libretti di Tommaso d'Aquino*, su *International Music Score Library Project*, Project Petrucci LLC.

Biografia

- (EN) *Saint Thomas Aquinas*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *Tommaso d'Aquino dall'Internet Encyclopedia of Philosophy*, su *iep.utm.edu*.
- Naddeo, Pasquale, Modernità, attualità, italianità di S. Tommaso D'Aquino, Salerno : Stab. Tip. F.lli Di Giacomo di Giov., [1933?]
- *La figura di Tommaso I conte di Acerra, braccio destro di Federico II*, su *ilmessaggero.it*. URL consultato il 26 dicembre 2018 (archiviato dall'url originale il 26 dicembre 2018).

Opere

- *Index Thomisticus*, su *corpusthomisticum.org*.
- (**LA**) *Opera omnia di san Tommaso d'Aquino*, su *corpusthomisticum.org*. URL consultato il 23 ottobre 2006.
- (**LA**, **IT**, **EN**, **FR**, **ES**, **DE**, **PT**) *Opera omnia di san Tommaso d'Aquino*, su *documentacatholicaomnia.eu*.
- *Opere di Tommaso d'Aquino*, su *intratext.com*. testo con concordanze e lista di frequenza
- *Traduzione italiana del trattato De Ente et Essentia*, su *ariannascuola.eu*.
- *Traduzione italiana del De Ente et essentia in formato epub*, su *ledizioni.it*.
- *Traduzione parziale della Lettera alla Duchessa di Brabante, sui rapporti con gli Ebrei* (**PDF**), su *digilander.libero.it*.
- Diego Fusaro, *Il pensiero e le opere di Tommaso in breve*, su *filosofico.net*.
- *Il catechismo di san Tommaso d'Aquino*, su *lettereadioealluomo.com* (archiviato il 17 aprile 2015). (summa di 5 opere, con l'*imprimatur* di Mons. Giovanni Canestri)
- (**EN**) *The Catechetical Instructions of Saint Thomas Aquinas* (**PDF**), su *documentacatholicaomnia.eu*. URL consultato il 18 novembre 2018 (archiviato il 18 novembre 2018).
- (**PT**) Opere di San Tomás de Aquino presso la Biblioteca Nazionale del Portogallo (https://bndigital.bnportugal.gov.pt/records?search=&sort=-PURL_ID,_score&perpage=10&page=1&&refine%5BCreator%5D%5B%5D=Tom%C3%A1s+de+Aquino%2C+Santo%2C+1225-1274%2C+O.P.&r&&page=1&refine%5BRights%5D%5B%5D=PUBLIC+DOMAIN)

Summa Theologiae

- *La Somma Teologica*, su *edizionistudiodomenicano.it*. URL consultato il 18 marzo 2021.
- *La Somma Teologica* (**ZIP**), su *digilander.libero.it*.
- (**EN**) *La Summa theologiae di Tommaso*, su *newadvent.org*.

Tomismo

- *Presentazione globale del pensiero filosofico di Tommaso*, su *mondodomani.org*.
- *Scheda su san Tommaso a cura di Marcello Landi*, su *lgxserver.uniba.it*. URL consultato il 2 novembre 2017 (archiviato dall'url originale il 25 novembre 2005).
- *Le cinque vie di Tommaso*, su *ariannascuola.eu*.

Controllo di autorità	VIAF (**EN**) 100910150 (https://viaf.org/viaf/100910150) · ISNI (**EN**) 0000 0004 5379 2101 (http://isni.org/isni/0000000453792101) · SBN CFIV008124 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV008124?core=autoriall) · BAV 495/52490 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_52490) · CERL cnp01920463 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01920463) · ULAN (**EN**) 500330859 (https://www.getty.edu/vow/ULANFullDisplay?find=&role=&nation=&subjectid=500330859) · LCCN (**EN**) n78095790 (http://id.loc.gov/authorities/names/n78095790) · GND (**DE**) 118622110 (https://d-nb.info/gnd/118622110) · BNE (**ES**) XX933930 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX933930) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX933930) · BNF (**FR**) cb11926496p (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11926496p) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11926496p) · J9U (**EN**, **HE**) 987007269088205171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007269088205171) · NSK (**HR**) 000098883 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000098883) · NDL (**EN**, **JA**) 00458645 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00458645) · CONOR.SI (**SL**) 7329891 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/7329891) · WorldCat Identities (**EN**) lccn-n78095790 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n78095790)

Portale Biografie | **Portale Cattolicesimo**

Portale Filosofia	Portale Medioevo

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Tommaso_d%27Aquino&oldid=138219620"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 7 mar 2024 alle 15:28.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

WIKIPEDIA

Marsilio da Padova

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

> **La neutralità di questa voce o sezione sull'argomento Storia è stata messa in dubbio**.
> **Motivo**: *Voce agiografica, che legge Marsilio da Padova in un'ottica pseudo-modernista e laicista con criteri "attuali", affibbiandogli il ruolo di "precursore" di magnifiche sorti e progressive. Da riscrivere*

Marsilio Mainardi, meglio noto come **Marsilio da Padova** (Padova, 1275 – Monaco di Baviera, 1342), è stato un filosofo e scrittore italiano.

Marsilio Mainardi

Indice

Biografia
- Da Parigi a Roma

Defensor pacis

Opere minori
- Defensor minor
- Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus
- Tractatus de translatione Imperii

Modernità di Marsilio

Note

Bibliografia
- Opere di Marsilio da Padova
- Opere su Marsilio da Padova

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Definito *uomo del suo tempo*, «legato per mille fili al suo tempo. Come Dante e Tommaso, Marsilio si ispira ad Aristotele, a quell'Aristotele degli Arabi che aveva avuto nel '200 il suo secolo d'oro».[1] Non vi è certezza sulla sua data di nascita: alcuni storici sono soliti indicarla nel 1270, ipotesi però opponibile poiché egli verrebbe ad avere 41 anni nel 1311, quando cioè Albertino Mussato gli rivolge un'epistola latina, facendo peraltro cenno alla sua florida gioventù. Altri collocano la sua nascita attorno al 1290, data però forse troppo tarda, poiché porterebbe poco credibilmente ad ipotizzare un suo incarico come professore

oltreché rettore all'università di Parigi, ad appena 22 anni. Da ciò dunque, la necessità di individuare, quale data di nascita maggiormente probabile, l'anno 1275. Risulta già da qui evidente, come le notizie sulla sua vita non siano affatto molte.

Nato da una famiglia di giudici e notai che viveva vicino al Duomo di Padova, completò i suoi studi nell'università della Sorbona presso la facoltà delle arti, dove fu insignito dell'autorità di rettore nel 1313. Il tempo trascorso nella città influì moltissimo sull'evoluzione del suo pensiero. Gli anni parigini furono molto importanti e fecondi per l'evoluzione del suo pensiero e la visione dello stato di corruzione in cui versava il clero lo portò a diventare anticurialista.

A Parigi incontrò Guglielmo di Ockham e Giovanni di Jandun, con cui condivise passione politica e atteggiamento di avversione verso il potere temporale della Chiesa. Con Giovanni di Jandun rimase legato da grande amicizia e assieme a lui subì l'esilio. Marsilio dopo le sue dure affermazioni contro la Chiesa venne bollato con l'epiteto di *figlio del diavolo*.

Da Parigi a Roma

La Bolla d'Oro

L'emanazione della Bolla d'oro (1356) fu possibile solamente dopo defatiganti trattative. La bolla regolava, tra l'altro, la procedura per l'elezione imperiale e fissava numero e nome degli elettori, quattro laici: (il duca di Sassonia, il re di Boemia, il conte del Palatinato, il margravio del Brandeburgo) e tre ecclesiastici (gli arcivescovi di Colonia, Magonza e Treviri)[2].

Degno di nota è che nella Bolla d'oro non vi è accenno alla necessità dell'approvazione papale all'elezione del Re. Inoltre abolisce il diritto papale al vicariato imperiale. Scomparve da allora l'intervento del papa e l'impero assunse una connotazione esclusivamente tedesca senza alcuna pretesa di universalità[3].

Divenne per questo un fondamento costituzionale dell'Impero, sino al suo scioglimento, nel 1806[4]. Per alcuni rappresenta un successo per Carlo, per altri la riuscita del tentativo dei principi elettori di mettere chiari limiti all'egemonia del sovrano. Gli eventi successivi hanno dimostrato che la bolla venne impiegata per avvantaggiare, di volta in volta, i principi elettori, o, a seconda delle circostanze, l'imperatore.

Marsilio si trovava a Parigi quando si sviluppò la lotta tra Filippo il Bello, re di Francia, e il Papato. Tutto ciò, assieme al vivace contesto culturale in cui si muoveva, lo portò alla compilazione della sua opera maggiore il *Defensor Pacis*, l'opera cui deve la sua fama e che influì moltissimo sia sul pensiero filosofico-politico contemporaneo che su quello successivo.

A Parigi sperimentò una monarchia decisa ad accrescere il proprio potere e la propria autorità su tutte le forze politiche centrifughe del momento ivi compresa la Chiesa di Bonifacio VIII. Diventato consigliere politico ed ecclesiastico di Ludovico il Bavaro lo seguì a Roma nel 1327 in occasione della sua incoronazione imperiale e qui fu nominato dallo stesso Ludovico vicario spirituale della città. L'incoronazione imperiale avvenne ad opera del popolo romano anziché del papa inaugurando, così, quella stagione dell'impero laico che Marsilio vagheggiava e che avrebbe aperto la strada alla laicizzazione dell'elezione imperiale e alla cosiddetta *Bolla d'oro* (1356) di Carlo IV di Boemia.

Con la Bolla d'Oro fu eliminata ogni ingerenza del papa nell'elezione imperiale diventando così un fatto esclusivamente tedesco[5]. Fu ancora con Ludovico quando questi si ritirò, dopo il fallimento dell'impresa romana, in Germania dove rimase fino alla morte avvenuta tra il 1342 e il 1343. È del periodo immediatamente antecedente la sua morte la compilazione di alcune opere minori tra cui spicca il *Defensor Minor*, un piccolo capolavoro. Si può definire l'opera di Marsilio come il prodotto di tempi in cui confluiscono la virtù del cittadino, il nazionalismo francese e l'imperialismo renano-germanico.

Defensor pacis

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Defensor pacis****.*

Il *Defensor pacis* (difensore della pace), scritto nel 1324 è la sua opera più conosciuta in cui, fra l'altro, tratta dell'origine della legge. Il suo fondamento era il concetto di pace, intesa come base indispensabile dello Stato e come condizione essenziale dell'attività umana. Si tratta di un'opera laica, chiara, priva di retorica, moderna e per alcuni versi ancora attuale. La necessità dello Stato non discendeva più da finalità etico-religiose, ma dalla natura umana nella ricerca di una vita *sufficiente* e dall'esigenza di realizzare un fine prettamente umano e non altro.

Da questa esigenza nascono le varie comunità, dalla più piccola alla più grande e complessa, lo Stato. Ne deriva la necessità di un ordinamento nella comunità che ne assicuri la convivenza e l'esercizio delle proprie funzioni. Per Marsilio questa esigenza ha caratteristiche prettamente umane che non rispondono a finalità etiche ma civili, contingenti e storiche. Alla base dell'ordinamento c'è la volontà comune dei cittadini, superiore a qualsiasi altra volontà.

È la volontà dei cittadini che attribuisce al Governo, *Pars Principans*, il potere di comandare su tutte le altre parti, potere che sempre, e comunque, è un potere delegato, esercitato in nome della volontà popolare. La conseguenza di questo principio era che l'autorità politica non discendeva da Dio o dal papa, ma dal popolo, inteso come *sanior et melior pars*. In questa ottica egli proponeva che i vescovi venissero eletti da assemblee popolari e che il potere del papa fosse subordinato a quello del concilio.

Marsilio pone il problema, che tratterà anche nel *Defensor minor*, del rapporto con il Papato e con i suoi principi politici costruiti.

(**LA**)	(**IT**)
«*[...] occulta valde, qua romanum imperium dudum laboravit, laboratque continuo, vehementer contagiosa, nil minus et prona serpere in reliquas omnes civitates et regna ipsorum iam plurima sui aviditate temptavit invadere [...]*»	«[...] segretamente, con i quali aveva cercato, e continua a cercare, di insinuarsi subdolamente in tutte le altre comunità e regni che aveva già tentato di attaccare con la propria enorme avidità [...]»

(Marsilio da Padova, *Defensor pacis*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1933)

Ludovico il Bavaro

Il giudizio di Marsilio sulla chiesa come istituzione è molto negativo e lo manifesta con la crudezza di linguaggio che gli è solita quando affronta l'argomento dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa. Lo scalpore suscitato da questa opera obbligò Marsilio a fuggire presso l'imperatore Ludovico il Bavaro, con il quale scese in Italia nel 1327-1328.

Opere minori

Defensor minor

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Defensor minor****.*

Il *Defensor minor* composto attorno al 1342 si colloca fra le opere minori di Marsilio da Padova, ma si distingue per la sua importanza. Si differenzia dal Defensor pacis per essere un'opera più propriamente teologica mentre l'altra è prevalentemente politica.

Lo studio condotto nel Defensor Minor riguarda la giurisdizione civile ed ecclesiastica, la confessione auricolare, la penitenza, le indulgenze, le crociate, i pellegrinaggi, la plenitudo potestatis, il potere legislativo, l'origine della sovranità, il matrimonio e il divorzio.

Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus****.*

Il *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* che Marsilio compilò in occasione del divorzio di Giovanni di Moravia e Margherita di Tirolo-Gorizia si trova nell'ultima parte del *Defensor Minor*.

Attorno al 1341 le relazioni tra i coniugi Giovanni di Moravia e Margherita del Tirolo erano tanto insostenibili che la sposa preferì fuggire. Intervenne l'Imperatore, imparentato con la sposa, e progettò il matrimonio tra la fuggitiva e Ludovico di Brandeburgo ma a ciò ostavano il precedente matrimonio e alcuni legami di sangue.

Tractatus de translatione Imperii

Lo stesso argomento in dettaglio: ***Tractatus de translatione Imperii****.*

Il *Tractatus de translatione imperii* è un'opera che niente aggiunge alla fama derivatagli dal Defensor Pacis anche se ebbe una certa diffusione in Europa.

Si può considerare questo trattato come una storia sintetica dell'Impero dalla fondazione di Roma fino al secolo XIV.

Modernità di Marsilio

In Marsilio lo Stato è concepito come prodotto umano, al di fuori da premesse teologiche quali il peccato o simili. È fortemente affermato il principio della legge quale prodotto della comunità dei cittadini, legge dotata di imperatività e coattività oltre che ispirata ad un ideale di giustizia. Questo ideale di giustizia deriva dal consorzio civile, l'unico soggetto che può stabilire ciò che è giusto e ciò che non lo è. Per Marsilio l'uomo deve essere inteso come libero e consapevole.

Nel *Defensor Pacis* appare diffuso un costituzionalismo affermato fortemente nei confronti sia dello Stato che della Chiesa. È tra i primi studiosi a distinguere e separare il diritto dalla morale, attribuendo il primo alla vita civile e il secondo alla coscienza. Marsilio è sempre un uomo del suo tempo, saldamente ancorato nella sua epoca, il Medioevo, ma con intuizioni che ne fanno un uomo nuovo, anticipatore per certi versi del Rinascimento. La definizione del nuovo concetto di Stato, autonomo, indipendente da qualsiasi altra istituzione umana o, a maggior ragione, ecclesiastica è il grande merito di Marsilio.

Anche nella Chiesa viene affermata una forma di costituzionalismo contro il dilagante strapotere dei vescovi e dei papi. È ancora l'*universitas fidelium* a prendere, attraverso il Concilio, ogni decisione riguardante qualsiasi materia di ordine spirituale. Il nostro autore non teme di scagliarsi contro la Chiesa, a negare il primato di Pietro e di Roma, affermare la necessità del ritorno del clero a quella povertà evangelica tanto cara ad alcune sette riformiste di cui lui certamente conobbe e comprese il pensiero. Lotta contro la Chiesa ma solo per conservarne o rivalutarne il più vero, autentico e originario contenuto e significato. Quasi riformista e conservatore nello stesso tempo, riformista là dove è contro la corruzione dilagante nella Chiesa di quel periodo, conservatore là dove accetta la necessità di un ordine costituito, della religione, della morale, intese nel senso più puro.

La modernità di Marsilio consiste anche nel metodo della sua trattazione e della terminologia che usa, sempre stringata ed esaustiva, aliena da qualsiasi di quelle forme di retorica che era caratteristica degli autori medievali.

Note

1. ^ Gioacchino Volpe, *Scrittori politici all'inizio dell'età moderna: Marsilio da Padova*, sta in *Popoli. Quindicinale di storia e di geografia*, anno 1, n° 1, Istituto per gli studi di politica internazionale, 15 Aprile 1941, Prologo di Federico Chabod e Carlo Morandi
2. ^ *Carlo IV di Lussemburgo*, su *dizionaripiu.zanichelli.it*. URL consultato il 7 febbraio 2021 (archiviato dall'url originale il 27 gennaio 2021).
3. ^ *Enciclopedia Universale Rizzoli Larousse*, II, Milano, Rizzoli editore, 1968, p. 622, ISBN non esistente.
4. ^ *Bolla d'oro*, su *treccani.it*. URL consultato il 7 febbraio 2021.
5. ^ M. Montanari, *Storia medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 263, ISBN 978-88-420-6540-1.

Bibliografia

Opere di Marsilio da Padova

- Marsilio da Padova. *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli. UTET, Torino, 1975, BNI 76-4683.

- Marsilio da Padova. *Il difensore della pace* (testo latino a fronte). BUR, Milano, 2001, ISBN 8817125059.

Opere su Marsilio da Padova

- Ancona E., *Marsilio da Padova* (con testo latino del *Difensore della pace* e traduzione di C. Vasoli), CEDAM, Padova (collana Lex naturalis; 4) 2007, ISBN 9788813272357
- Battaglia F., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del medio Evo*, Milano, CLUEB 1987, BNI 89 12235.
- Battocchio R., *Ecclesiologia e politica in Marsilio da Padova*. Prefazione di G. Piaia, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005.
- Beonio-Brocchieri Fumagalli M.T., *Storia della filosofia medievale: da Boezio a Wyclif*, Bari, Laterza, 1996, ISBN 8842048577.
- Berti E., *Il regnum di Marsilio tra la polis aristotelica e lo Stato moderno*, Rivista di storia della filosofia medievale 1979.
- Briguglia G., *Marsilio da Padova*, Carocci Editore, 2013, ISBN 9788843067169
- Cadili A., *Marsilio da Padova amministratore della Chiesa di Milano*, in *Pensiero Politico Medievale*, 3-4 (2005-2006), pp. 193-225.
- Capitani O., *Medioevo ereticale*, Bologna, Il Mulino, 1983, ISBN 8815000534.
- Capitani O., *Il medioevo*, Torino, UTET, 1983 ISBN 8802038821.
- Cavallara C., *La pace nella filosofia politica di Marsilio da Padova*, Ferrara 1973.
- Codren C., *On interpreting Marsilius' use of Augustine*, Augustiniana 1975.
- Damiata M., *Plenitudo potestas e universitas civium in Marsilio da Padova*, Firenze, Studi francescani, 1983, BNI 83-9454.
- Del Prete D., *Il pensiero politico ed ecclesiologico di Marsilio da Padova*, Annali di storia, Università degli studi di Lecce 1980.
- Dolcini C., *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari, Laterza, 1995, ISBN 8842046264.
- Maiolo F., *Medieval Sovereignty. Bartolus of Saxoferrato and Marsilius of Padua*, Delft, Eburon, 2007, ISBN 9789059720817
- Merlo M., *Marsilio da Padova: il pensiero della politica come grammatica del mutamento*, Milano, F. Angeli, 2003, ISBN 8846451465.
- Passerin d'Entréves A., *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo alla società contemporanea*, Milano 1992, ISBN 8820472333.
- Piaia G., *Marsilio e dintorni: contributi alla storia delle idee*, Padova, Antenore, 1999.
- Piaia G., *Marsilio da Padova nella Riforma e nella Controriforma: fortuna ed interpretazione*, Padova, Antenore, 1977, BNI 783266.
- Simonetta S., *Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel Seicento inglese*, Milano, UNICOPLI, 2000, ISBN 8840005811.
- Toscano A., *Marsilio da Padova e Niccolo Machiavelli*, Ravenna, Longo, 1981, BNI 8110292.

Voci correlate

- Defensor pacis
- *Defensor minor*
- Tractatus de translatione Imperii

- Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Marsilio da Padova**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Marsilio da Padova**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Marsilio da Padova (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Marsilius_of_Padua?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Marsìlio da Padova*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Felice Battaglia, *MARSILIO da Padova*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1934.
- *Marsilio da Padova*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Marsilio da Padova*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Marsilio da Padova*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Marsìlio da Pàdova*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (EN) *Marsilius Of Padua*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (EN) *Marsilio da Padova*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- Carlo Dolcini e Roberto Lambertini, *MAINARDINI, Marsilio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 67, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2006.
- *Opere di Marsilio da Padova*, su *MLOL*, Horizons Unlimited.
- (FR) *Bibliografia su Marsilio da Padova*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Marsilio da Padova*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.

Controllo di autorità	VIAF (EN) 34445104 (https://viaf.org/viaf/34445104) · ISNI (EN) 0000 0001 0886 109X (http://isni.org/isni/000000010886109X) · SBN RAVV039761 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/RAVV039761?core=autoriall) · BAV 495/44399 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_44399) · CERL cnp00395765 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp00395765) · LCCN (EN) n79045307 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79045307) · GND (DE) 118578170 (https://d-nb.info/gnd/118578170) · BNE (ES) XX1057533 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX1057533) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX1057533) · BNF (FR) cb11886889k (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11886889k) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11886889k) · J9U (EN, HE) 987007437093605171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007437093605171) · CONOR.SI (SL) 43492451 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/43492451) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79045307 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79045307)

Portale Biografie | Portale Filosofia | Portale Letteratura

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Marsilio_da_Padova&oldid=134957168"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 14 ago 2023 alle 15:16.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.

Guglielmo di Occam

Da Wikipedia, l'enciclopedia libera.

*Disambiguazione – "Occam" rimanda qui. Se stai cercando altri significati, vedi **Occam (disambigua)**.*

Guglielmo di Occam, od **Ockham** (in latino *Guillelmus de Ockham*, in inglese *William of Ockham*; Ockham, 1288 – Monaco di Baviera, 10 aprile 1347), è stato un teologo, filosofo e religioso francescano inglese; è conosciuto come *Venerabilis Inceptor* (venerabile principiante)[1] e *Doctor Invincibilis*.

Guglielmo di Occam

Occam è l'autore di quel principio metodologico di economia, conosciuto come rasoio di Occam, che prescrive di non postulare o ammettere entità non necessarie quando si cerca di spiegare un fenomeno.

Indice

Biografia

Il pensiero

- Etica e teologia
- Il rasoio di Occam
- Disputa sugli universali
- La gnoseologia
- Il pensiero politico

Opere

- Filosofia
- Religione
- Politica
- Scritti di dubbia autenticità
- Scritti non autentici
- Riferimenti

Note

Bibliografia

Voci correlate

Altri progetti

Collegamenti esterni

Biografia

Nacque nel villaggio di Ockham, nel Surrey, intorno al 1288.[2] All'età di circa 11 anni fu affidato all'ordine francescano. Presso i "Frati grigi", com'erano comunemente chiamati i Francescani in Inghilterra, apprese a leggere, a scrivere e a salmodiare. Avendo notata la sua pronta intelligenza, nel 1305 circa i superiori decisero di fargli proseguire gli studi allo *Studium generale* francescano d'Inghilterra, che si trovava a Londra. Qui Guglielmo studiò le materie del *trivium* e del *quadrivium*. Intorno al 1310-11 fu selezionato per studiare teologia all'Università di Oxford, dove i Francescani avevano un proprio istituto.
Faceva parte del curriculum degli studi universitari analizzare e commentare i quattro libri delle *Sententiae* del teologo italiano Pietro Lombardo. Guglielmo completò il suo commento alle *Sententiae* tra il 1317 e il 1319. Dopo aver ottenuto la licenza in teologia intraprese l'insegnamento nella medesima università. Come *magister* partecipò a diverse *disputationes*. Ne furono trascritte sette, tutte revisionate da Guglielmo tra il 1321 e il 1324[3].

Nel 1324 ad Avignone fu accusato di eresia dal Cancelliere dell'università di Oxford, John Lutterell, che aveva estratto una lista di cinquantasei articoli dal commento alle *Sententiae*; il pontefice Giovanni XXII nominò una commissione d'inchiesta composta da sei membri che esaminò cinquantuno sue enunciazioni teologiche.

Dopo un primo rapporto, giudicato non abbastanza severo, ne fu redatto un secondo nel quale 7 articoli furono condannati come eretici, 37 dichiarati falsi, 4 ritenuti ambigui o temerari o ridicoli, 3 non censurati. Nonostante questo giudizio la condanna formale da parte di Papa Giovanni XXII, per motivi sconosciuti, non fu mai pronunciata.[4] Ad Avignone, dove soggiornò per quattro anni, conobbe Michele da Cesena, il ministro generale dell'ordine francescano, che condivideva con lui l'idea che le comunità cristiane potessero avere in uso dei beni ma mai possederli, secondo la dottrina della povertà evangelica, un'idea radicale contraria a quanto sosteneva il papato. Di conseguenza, per evitare la "reprimenda" del papa, nel maggio 1328 Guglielmo si ritirò a Pisa, dove entrò al seguito dell'imperatore Ludovico il Bavaro al cui fianco si era schierato nella controversia tra l'Impero e il Papato.

Lì arrivò la scomunica da parte del papa, dopo la quale Guglielmo decise di seguire l'imperatore andando con lui a Monaco di Baviera, seguito anche da Michele da Cesena, con il quale continuò la polemica contro la Chiesa. Morto l'imperatore e il generale francescano, Guglielmo morì nel 1347[5][6]. Le fonti segnalano una lettera di Papa Clemente VI dell'8 giugno 1349[7] che autorizza Il Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori, eletto nel Capitolo di Verona del giugno 1348 in sostituzione di Michele da Cesena, a concedere il perdono a "Guilelmus de Anglia"; costui però non è Guglielmo di Occam, ma un suo compagno che restituì il sigillo dell'Ordine e si sottomise all'autorità papale.[8]

Il pensiero

Guglielmo, nella disputa tra papa, imperatore e i nuovi poteri delle monarchie nazionali e delle città, che si ponevano spesso allo stesso livello dei poteri "universalistici" di papa e imperatore, si oppose sia alle tesi ierocratiche di Bonifacio VIII, sia a quelle della laicità dello Stato di Marsilio da Padova. Secondo lui autorità religiosa e civile dovevano essere nettamente separate perché finalizzate a scopi diversi, così come diversi erano i campi della fede e della ragione.

Quaestiones in quattuor libros sententiarum

Occam è convinto dell'indipendenza di fede e ragione e porta alle estreme conseguenze quella linea di pensiero che aveva già perseguito Duns Scoto; ovvero le verità di fede non sono per nulla evidenti e la ragione non le può indagare; solo la fede, dono gratuito di Dio, può illuminarle; ma se tra Dio ed il mondo non possiamo porre alcun legame, se non la pura volontà di Dio, ne consegue che l'unica conoscenza è la conoscenza dell'individuo. Se la conoscenza non è universale ma dell'individuo, ne consegue:

- crollano i sistemi aristotelici e tomisti;
- si negano i concetti di sostanza;
- non ha senso parlare di *"potenza"* e *"atto"*;
- la conoscenza è solo empirica;
- svolta nominalista nella disputa sugli universali;
- la Scolastica volge davvero al tramonto: uno dei pilastri era infatti l'indagine razionale della fede, istanza che Occam nega.

Al suo nome si è ispirato Umberto Eco per il personaggio Guglielmo da Baskerville, protagonista del romanzo *Il nome della rosa*.

Etica e teologia

Guglielmo d'Occam

Centro del pensiero di Occam è il volontarismo, la concezione secondo cui Dio non avrebbe creato il mondo per "intelletto e volontà" (come direbbe Tommaso d'Aquino), ma per sola volontà e dunque in modo arbitrario, secondo la sua imperscrutabile volontà, senza né regole né leggi, che ne limiterebbero, secondo Occam, la libertà d'azione.

Ne consegue che anche l'essere umano è del tutto libero, e solo questa libertà può fondare la moralità dell'uomo, i cui meriti o demeriti non possono in alcun modo influenzare la libertà di Dio. La salvezza dell'uomo non è quindi frutto della predestinazione, né delle opere dell'uomo; è soltanto la volontà di Dio che determina, in modo del tutto inconoscibile, il destino del singolo essere umano. Questa posizione di Occam, che riprende e porta alle estreme conseguenze la concezione volontaristica già propria di Duns Scoto, anticipa per alcuni aspetti la riforma protestante di Martin Lutero; conseguenza del pensiero di Occam, infatti, è la negazione del ruolo di mediazione fra Dio e l'uomo che la Chiesa si è attribuita.

Il papa è fallibile e non può attribuirsi alcun potere, né temporale (l'impero, infatti, esiste da tempo più remoto, rispetto alla Chiesa, e non discende dal Papa ma direttamente da Dio), né spirituale, giacché la sola possibilità per l'uomo di salvarsi deriva dalla grazia divina. Nel *Dialogus* sostenne come l'imperatore fosse superiore alle leggi, ma sottoposto al proprio popolo, il quale, nel caso in cui egli non rispettasse il principio dell'equità naturale era autorizzato a disubbidirgli. La delega che il popolo dava all'imperatore nell'esercitare il potere era quindi vincolata al suo buon operato e non assoluta.

Con Marsilio da Padova queste tesi furono tra i fondamenti del potere statale inteso in senso moderno.

Il rasoio di Occam

🔎 *Lo stesso argomento in dettaglio:* ***Rasoio di Occam***.

Sulla base di queste premesse, Occam applica il tradizionale principio medievale di semplicità della natura per eliminare tutto ciò che contrasta col volontarismo: vanno quindi superati, perché superflui e astratti, concetti come "essenza" e "legge naturale". Si tratta dell'applicazione del principio economico dell'eliminazione dei concetti superflui per spiegare una realtà intesa volontaristicamente: è mediante questo procedimento, sinteticamente definito il *rasoio di Occam*, che l'intelletto umano può e deve liberarsi di tutte quelle astrazioni che erano state ideate dalla scolastica medievale.

Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, ma anche (sebbene non reperibile in tale forma negli scritti di Occam) *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, sono le massime che costituiscono l'espressione lapidaria del cosiddetto *rasoio di Occam* che riassume, semplificando il concetto al massimo, il principio del valore della spiegazione più semplice, che infine si riduce al primato dell'individuo, come unica realtà su cui poggia tutto il sistema della conoscenza.

Disputa sugli universali

Coerente con la conclusione soprariportata (*entia non sunt multiplicanda*) è anche la sua posizione nella disputa sugli universali, all'interno della quale è considerato il più importante esponente piuttosto del terminismo che del concettualismo e del nominalismo, dottrina contrapposta al tomismo e allo scotismo.

Applicando la dottrina della suppositio, secondo cui i termini hanno l'unico scopo di indicare qualcosa di reale, ma esterno e differente da loro (essi cioè sono segni del tutto convenzionali, che stanno in luogo delle cose), Occam conclude che l'universale altro non è che un termine, e quindi la sua unica realtà è nella condivisione universale nell'uso di quel certo termine anziché altri (ovvero *post-rem*).

I termini possono essere quindi categorematici, cioè esprimere predicati come uomo e animale, o sincategorematici, cioè utili per svolgere connessioni (ad esempio ogni e ciascuno); oppure assoluti, o connotativi; essi in ogni caso sono *intentiones*, cioè atti intenzionali della coscienza con cui essa adopera un segno per indicare una determinata cosa di cui è accertata l'esistenza. Ne consegue la falsità di tutti quei termini che stanno a indicare cose inesistenti; la logica terministica di Occam assume quindi il ruolo, in quanto logica formale, di assicurare la validità delle proposizioni, ma solo la conoscenza empirica potrà poi verificare le stesse alla prova dei fatti e assicurare il collegamento fra i nomi e la realtà cui essi fanno segni.

All'applicazione rigorosa della logica terministica e dell'empirismo consegue la critica di Occam ai concetti di causa e sostanza, elementi basilari della metafisica tradizionale. Anche in questo caso si tratta di termini apparentemente universali, che però stanno in luogo di realtà inesistenti: empiricamente infatti l'ente consiste di molteplici qualità, ma non è nulla di diverso dalle qualità stesse; non esiste un sostrato, una sostanza, al di fuori di ciò che di quell'ente si può predicare. Ugualmente, seppure empiricamente ci sembra che una certa successione di fatti ci permetta di concludere l'esistenza di una causa distinta dai suoi effetti, in realtà non c'è alcuna certezza che questa causa sia unica e universale.

La gnoseologia

Nella sua teoria della conoscenza Occam sostiene, ispirandosi a Giovanni Duns Scoto, che si possa parlare di due forme di conoscenza: **intuitiva** e **astrattiva**.

La prima può essere:

- **perfetta**: perché si rifà all'esperienza, la quale ha sempre per oggetto una realtà attuale e presente;
- **imperfetta**: perché si può rifare ad una realtà del passato; la conoscenza intuitiva imperfetta deriva comunque da una esperienza;
- **sensibile**: perché si rifà all'esperienza sensibile;
- **intellettuale**: perché l'intelletto per formare un'opinione sugli oggetti della conoscenza sensibile ha anche bisogno dell'intuizione.

La seconda non vuole definire l'esistenza o meno di una cosa, poiché essa si limita a dirci come una cosa sia. Inoltre questo tipo di conoscenza deriva dalla conoscenza intuitiva, visto che è impossibile avere una conoscenza astratta di qualcosa se prima non se ne abbia avuta l'intuizione.

La realtà, pertanto, secondo Occam, viene conosciuta empiricamente, attraverso la conoscenza intuitiva immediata, mentre gli universali vengono conosciuti attraverso la conoscenza astratta ovvero attraverso la rappresentazione che di essi fa la mente, ma non hanno esistenza reale. Per la sua scarsa fiducia nella ragione umana, e per l'esaltazione della conoscenza sensibile, egli si presenta come principale esponente della crisi del pensiero scolastico medievale, caratterizzato, invece, da una grande fiducia nella capacità dell'uomo di comprendere la realtà mediante l'uso della facoltà razionale.[9]

Il pensiero politico

Il *Venerabilis Inceptor viae modernae* ("venerato iniziatore del nuovo modo di fare filosofia e teologia") ha esteso le proprie concezioni anche alla politica, suo ultimo campo di ricerca. Il suo pensiero era basato su tre grandi principi applicabili sia alla filosofia e all'etica, sia alla teologia ed all'ecclesiologia:

- **contingenza**: la situazione come punto di partenza di qualsiasi analisi, giudizio e opzione politici, in luogo di un ordine metafisico prestabilito con il quale misurare la realtà;
- **immediatezza**: eliminare le istanze intermedie inutili, se diritto esiste che esso venga rispettato senza ingerenze e che venga garantito da una teoria del potere temporale confacente;
- **individualità**: non in senso metafisico, bensì intesa come l'affermarsi in campo politico dell'individuo (imperatore, re o principe) con una propria creatività e volontà politiche e sociali, si prospetta l'autonomia dell'"homo politicus" dall'"homo christianus".

Nel *Breviloquium de principatu tyrannico* (Breve discorso sul governo tirannico), "tyrannicus" è riferito al principato papale irrispettoso dei diritti dell'imperatore, i cui poteri sono stati concessi da Dio e non semplicemente permessi. Più precisamente Occam individua due modalità di concessione dei poteri temporali all'impero:

- per consenso libero e spontaneo dei popoli, in forza dell'equità naturale e della *potestas constituendi principem*;
- attraverso la guerra giusta in caso di difesa, di ingiustizia o di crimine, trasformandosi da tirannico in giusto.

Con questo è garantita l'autonomia del potere temporale nei confronti di quello spirituale. Sul piano biblico viene più volte ricordato da Occam il fatto che né Gesù, né gli apostoli hanno mai accusato Erode, Ponzio Pilato o Nerone di usurpazione di giurisdizione: Cristo non è venuto per abolire o diminuire i potenti del suo tempo, pur essendo egli stesso re (cfr. Gv 18,36 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Gv+18%2C36&versioni%5B%5D=C.E.I.)).

Non si può concludere con certezza che questo entrare in difesa dei diritti altrui - diritti garantiti dall'amore indiscriminato di Dio per tutti gli uomini e tutte le creature, e dalle leggi assiomatiche della libertà, della povertà e della semplicità evangeliche - costituisca il fondamento francescano su cui poggiano le teorie occamiste[10]. Senz'altro esse motivano, però, la sua lotta contro le teorie di una papale "plenitudo potestatis": anche la famosa allegoria sole-papa/luna-imperatore viene contraddetta dal Nostro, il quale, pur ammettendo la contrapposizione maggiore/minore (Occam ha un'altissima considerazione del potere

spirituale e delle funzioni proprie della Chiesa; in questo senso, e solo in questo senso, li considera d'importanza maggiore), non concede ai curialisti, difensori della pienezza del potere papale, l'argomento secondo il quale la luna avrebbe origine dal sole.

- **Diritti dell'Impero**

All'Impero viene riconosciuta piena autonomia nel campo temporale e Occam lo difende a "penna tratta" dall'ingerenza del potere spirituale. Alla "plenitudo potestatis" dei curialisti di Avignone viene contrapposta la legge della libertà evangelica, la quale sola basta a legittimare il potere imperiale. Dio stesso già nell'AT (cfr. Gen 14,22-23 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Gen+14%2C22-23&versioni%5B%5D=C.E.I.), 2 Cron 36,22-23 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+2+Cron+36%2C22-23&versioni%5B%5D=C.E.I.)) rispetta i diritti di re e faraoni (diritto di proprietà e autorità legittima) e concede aiuti e benefici anche agli infedeli (cfr. Gen 3,16: validità e liceità del matrimonio fra infedeli). Centrale nell'argomentazione occamista è la teoria della concessione per diritto divino e per estensione a tutto il genere umano del dominio comune (cfr. Gen 1,27-29 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Gen+1%2C27-29&versioni%5B%5D=C.E.I.)) sulle cose inanimate, le piante e gli animali. Questo dominio "in communi" garantisce il diritto alla sopravvivenza e ad una vita dignitosa e può essere ristretto solo in caso di necessità. A questo dominio, a loro volta, sono ancorate due "potestates", o diritti fondamentali:

- *potestas appropriandi res temporales tam rationales*, (diritto al possesso delle cose);
- *potestas instituendi rectores iurisdictionem habendi*, (diritto di istituire governanti godenti di giurisdizione).

Vi sono però anche altre concessioni divine quali la vita, la salute, la moglie, i figli e l'uso della ragione. Come premesso questi diritti sono divini e conferiti a tutti gli uomini, fedeli o infedeli, e quindi inalienabili, "sine necessitate". La clausola di necessità si riferisce sempre a gravi crimini o alla tirannia. L'uomo può dunque far uso dei beni temporali a proprio vantaggio e istituire "rectores" che lo governino in base al retto uso della ragione. Su questa concezione del diritto imperiale si fonda la pari dignità dell'impero nei confronti della Chiesa e la loro complementarità nella gestione e salvaguardia, all'interno di un'autonomia funzionale, del bene comune temporale e spirituale, scopo di entrambe le istituzioni. Occam non abbraccia però la teoria di un Marsilio da Padova sulla suddivisione dei poteri, bensì vede un impero autosufficiente, ma in relazione con la Chiesa. La Chiesa, quindi, gode unicamente di un diritto casuale (non regolare) d'ingerenza (per esempio per richiedere da parte dei fedeli il proprio sostentamento); l'impero dal canto suo potrà vigilare (anche qui però solo per diritto casuale) a che la Chiesa svolga la propria missione di salvezza.

- **Il "rasoio politico" di Occam**

L'ormai famoso rasoio di Occam "Non sunt moltiplicanda entia sine necessitate" non lo troviamo in questa formulazione nei suoi scritti, bensì nella seguente "Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora" (si fa inutilmente con molte cose ciò che si può fare con poche cose),[11] più precisa se dalla pura speculazione ci rivolgiamo anche alle sue applicazioni ecclesiologiche o politiche. Occam parte da un profondo rispetto del "dominium in communi" concesso da Dio a tutti gli uomini, dal quale procedono le "potestates" e gli altri diritti di cui sopra. Costruendo le proprie teorie politiche su questa base non ritiene possibile un'estensione del potere papale a detrimento di quanto Dio ha concesso agli uomini. Estensione significa moltiplicazione dei privilegi e delle eccezioni, delle leggi e delle istanze intermediarie tra Dio e gli uomini, in modo da poter interferire maggiormente negli affari imperiali. Occam preferisce ai molti i pochi diritti della Chiesa in campo politico e accusa apertamente il papa e i curialisti di quattro eresie:

- prima eresia: uguagliare il potere petrino a quello divino, permettendo al papa di intromettersi ordinariamente nella gestione dell'impero;

- seconda eresia: affermare che il papa può comandare quanto Dio chiese ad Abramo Gen 22,2 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=Gen+22%2C2+&versioni%5B%5D=C.E.I.) (consegue dalla prima);
- terza eresia: conferire al papa il potere di istituire nuovi sacramenti;
- quarta eresia: concedere al papa il diritto di privare i re dei loro regni.

Se il rasoio taglia i poteri papali, rinforza quelli imperiali garantendone l'autonomia nei confronti dell'arbitrio papale. Occorre dunque correlare di eccezioni il contestatissimo versetto di Mt 16,19 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Mt+16%2C19&versioni%5B%5D=C.E.I.) *Quodcumque ligaveris super terram*, *etc.*; infatti questo enunciato, pur essendo stato proferito "generaliter", non possiamo in alcun modo intenderlo "generaliter sine omni exceptione". Le eccezioni o limitazioni al potere papale nei confronti dell'Impero sono perlomeno tre, tre nuove incisioni apportate alla "plenitudo potestatis":

- il diritto legittimo dei re, degli imperatori e di altri (cfr. Mt 22,21 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Mt+22%2C21&versioni%5B%5D=C.E.I.) e Gv 18,36 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Gv+18%2C36&versioni%5B%5D=C.E.I.));
- le libertà concesse ai mortali da Dio e dalla natura (cfr. Lc 11,46 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=++Lc+11%2C46&versioni%5B%5D=C.E.I.) e Mt 23,4 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=+Mt+23%2C4&versioni%5B%5D=C.E.I.)), eccezione derogabile solo in caso di necessità urgente e utilità manifesta;
- il "modus nimis onerosus et gravis in ordinando", affinché non risulti impossibile ai sudditi del papa, ciò che era loro possibile nella libertà evangelica.

Quel "modus nimis onerosus et gravis in ordinando"[12] è la formulazione che troviamo nel *Breviloquium de principatu tyrannico* e che meglio esprime ciò che qui abbiamo definito "rasoio politico di Occam": rispettare il diritto prestabilito da Dio, limitare il proprio potere allo stretto necessario, trovare le modalità giuste per esprimere il potere legittimo. Si ribadisce comunque il diritto-dovere all'obiezione ed alla critica, quando diritti e libertà di terzi vengono calpestati con le parole del Salmo 23 (http://www.laparola.net/testo.php?riferimento=++Salmo+23&versioni%5B%5D=C.E.I.), "proiciamus a nobis iugum ipsorum".

Opere

L'edizione di riferimento delle opere filosofiche (7 volumi) e teologiche (10 volumi) è *William of Ockham: Opera philosophica et theologica*, a cura di Gideon Gál et alii, St. Bonaventure, New York, The Saint Bonaventure University Press, 1967–88.

Le opere politiche, tranne il *Dialogus*, sono state edite in 4 volumi da H. S. Offler et alii, *William of Ockham*, Manchester, Manchester University Press, voll. 1–3; Oxford, Oxford University Press, vol. 4, 1940-97. Di seguito sono indicate le opere principali (tra parentesi la data di composizione, quando è nota).

Filosofia

- *Summa logicae* (c. 1323)
- *Summa aurea super artem veterem Aristotelis*, (1321-24)
  - *Expositio in librum Porphyrii de Praedicabilibus*
  - *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*
  - *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*
- *Tractatus de praedestinatione et de prescientia dei respectu futurorum contingentium*
- *Expositio super libros Elenchorum*

- *Expositio in libros Physicorum Aristotelis* (1322-24)
- *Brevis summa libri Physicorum* (1322-23)
- *Summula philosophiae naturalis* (1319-21)
- *Quaestione in libros Physicorum Aristotelis* (prima del 1324)

Religione

- *In libros Sententiarum* (Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo)
  - Libro I (Ordinatio) completato dopo luglio 1318
  - Libri II-IV (Reportatio) 1317-18 (trascrizione delle lezioni)
- *Quodlibeta septem* (prima del 1327)
- *De univocatione entis*
- *De sacramento altaris*
  - *Tractatus de quantitate* (1323-24)
  - *De corpore christi* (1323-24)

Politica

- *Opus nonaginta dierum* (1332-34)
- *Epistola ad fratres minores* (1334)
- *Dialogus* (prima del 1335)
- *Tractatus contra Johannem [XXII]* (1335)
- *Tractatus contra benedictum [XII]* (1337-38)
- *Octo quaestiones de potestate papae* (1340-41)
- *Consultatio de causa matrimoniali* (1341-42)
- *Breviloquium* (1341-42)
- *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-47)

Scritti di dubbia autenticità

- *Tractatus minor logicae* (1340-47)
- *Elementarium logicae* (1340-47)

Scritti non autentici

- *Tractatus de praedicamentis*
- *Quaestio de relatione*
- *Centiloquium*
- *Tractatus de principiis theologiae*

Riferimenti

Il supercomputer Occam del Centro di Competenza sul Calcolo scientifico C3S dell'Università degli Studi di Torino prende il nome dal principio di problem-solving descritto da Guglielmo di Occam.

Note

1. ^ L'*inceptor* era lo studente che, non avendo ancora ottenuto il titolo di *Magister*, poteva, al termine degli studi, tenere lezioni così come era consentito a Ockham di commentare le Sentenze di Pietro Lombardo.
2. ^ William J. Courtenay, "The Academic and Intellectual Worlds of Ockham", in: Paul Vincent Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, 1999, p. 18.
3. ^ Johnjoe McFadden, *La vita è semplice. Come il Rasoio di Occam ha liberato la scienza e modellato l'universo*, Bollati Boringhieri, Torino 2021.
4. ^ Léon Baudry, *Guillaume d'Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Parigi, Vrin, 1949, pp. 96-100; C. K. Brampton, "Personalities at the Process Against Ockham at Avignon, 1324-26", *Franciscan Studies*, Vol. 26 (1966), pp. 4-25.
5. ^ Gideon Gál, *William of Ockham Died Impenitent in April 1347*, "Franciscan Studies" 42 (1982) pp. 90–95.
6. ^ La biografia ed alcune date sono tratte dal libro Franco Cardini e Marina Montesano, *Storia medievale*, Firenze, Le Monnier Università, 2006. ISBN 8800204740, pag. 361.
7. ^ Pubblicata da Konrad Eubel nel *Bullarium Franciscanum*, vol. VI n. 508a, Roma 1902, p. 230 e ss.
8. ^ Cfr. Gideon Gál, "William of Ockham Died Impenitent in April 1347", cit.
9. ^ N.Abbagnano-G.Fornero, Protagonisti e testi della filosofia, Volume A, Tomo 2, Paravia Bruno Mondadori Editori, Torino 1999, pp. 678-679.
10. ^ William of Ockham, *William of Ockham: 'A Letter to the Friars Minor' and Other Writings*, Cambridge University Press, 1995.
11. ^ *Scritti filosofici*, a cura di A. Ghisalberti, Firenze, Nardini, 1991, pp. 28-30; Guillelmus de Ockham, *Scriptum in I Sententiarum*, ed. G. Etzkorn, The Franciscan Institute (St. Bonaventure, N. Y., 1977) dist.. 14, q. 2, p. 430; dist. 17, dist.. 1, p. 475. *Summa Logicae*, pars I, cap. 12, p. 43.
12. ^ *Opera Politica*, vol. IV Cap. 18, p. 149

Bibliografia

Studi

- Alféri, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris 1989.
- Beckmann, Jan (ed.), *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hamburg 1992.
- Biard, Joël, *Guglielmo di Ockham e la teologia*, Milano 2000.
- Ghisalberti, Alessandro, *Guglielmo di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero 1972.
- Ghisalberti, Alessandro, *Introduzione a Ockham*, Bari 2003.
- Labellarte Alberto, *Logica, conoscenza e filosofia della natura in Guglielmo di Ockham*, Gruppo Albatros Il Filo (collana Nuove voci. I saggi), Roma 2015. ISBN 978-88-567-7421-4
- McCord Adams, Marilyn, *William Ockham*, Notre Dame (Indiana) 1987, 2 volumi.
- Müller, Paola, *La logica di Ockham*, Milano 2012.
- Pellegrini, Angelo, *Guglielmo di Occam fra logica e assoluto*, Bari 2002.
- Pellegrini, Angelo, *Guglielmo di Occam fra tempo ed eterno*, Bari 2003.

- Pinzani, Roberto, *Le conseguenze di Ockham. Appunti e proposte interpretative*, Roma 2005.
- Spade, Paul Vincent (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999.
- Todisco, Orlando, *Guglielmo d'Occam filosofo della contingenza*, Padova 1998.

Edizioni delle Opere

- *William of Ockham: Dialogus*, su *britac.ac.uk*. testo latino e traduzione inglese
- *Summa logicae in latino su wikisource*, su *la.wikisource.org*.
- (**LA**) Guglielmo di Occam, *Quaestiones in quattuor libros sententiarum*, Lugduni, diligenter impressi per m. Johannem Trechsel, 1495.

Voci correlate

- Rasoio di Occam
- Duns Scoto
- Guglielmo da Baskerville
- Marsilio da Padova
- Disputa sulla povertà apostolica

Altri progetti

- Wikisource contiene una pagina dedicata a **Guglielmo di Occam**
- Wikisource contiene una pagina in lingua latina dedicata a **Guglielmo di Occam**
- Wikiquote contiene citazioni di o su **Guglielmo di Occam**
- Wikibooks contiene testi o manuali su **Guglielmo di Occam**
- Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/?uselang=it) contiene immagini o altri file su **Guglielmo di Occam (https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:William_of_Ockham?uselang=it)**

Collegamenti esterni

-
- *Occam, Guglièlmo di*, su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana.
- Guido Calogero, *OCCAM, Guglielmo di*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1935.
- *Guglielmo di Occam*, in *Dizionario di storia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2010.
- *Guglielmo di Occam (o Ockham)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Guglielmo di Occam (o Ockham)*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Guglièlmo di Òccam*, su *sapere.it*, De Agostini.
- (**EN**) Paul D. Vignaux, *William of Ockham*, su *Enciclopedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, Inc.
- (**EN**) *Guglielmo di Occam*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (**EN**) *Guglielmo di Occam*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (**ES**) *Guglielmo di Occam*, su *Philosophica*.

- (EN) *Guglielmo di Occam*, in *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Harper.
- *Guglielmo di Occam*, su *BeWeb*, Conferenza Episcopale Italiana.
- (EN) *Guglielmo di Occam*, su *MacTutor*, University of St Andrews, Scotland.
- (EN) *Opere di Guglielmo di Occam*, su *Open Library*, Internet Archive.
- (EN) *Guglielmo di Occam* (autore), su *Goodreads*.
- (EN) *Guglielmo di Occam* (personaggio), su *Goodreads*.
- (FR) *Bibliografia su Guglielmo di Occam*, su *Les Archives de littérature du Moyen Âge*.
- (EN) *Guglielmo di Occam*, in *Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company.
- (EN) Paul Vincent Spade e Claude Panaccio, *William of Ockham*, su *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) Sharon Kaye, *William of Ockham (Occam, c. 1280—c. 1349)*, su *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- (EN) *The Nominalist Ontology of William of Ockham*, su *ontology.co*. con ampia bibliografia degli studi su Ockham

Controllo di autorità	VIAF (EN) 41835567 (https://viaf.org/viaf/41835567) · ISNI (EN) 0000 0001 2129 5969 (http://isni.org/isni/0000000121295969) · SBN CFIV107490 (https://opac.sbn.it/risultati-autori/-/opac-autori/detail/CFIV107490?core=autoriall) · BAV 495/51526 (https://opac.vatlib.it/auth/detail/495_51526) · CERL cnp01316318 (https://thesaurus.cerl.org/record/cnp01316318) · Europeana agent/base/145368 (https://data.europeana.eu/agent/base/145368) · LCCN (EN) n79081704 (http://id.loc.gov/authorities/names/n79081704) · GND (DE) 118633015 (https://d-nb.info/gnd/118633015) · BNE (ES) XX982801 (http://catalogo.bne.es/uhtbin/authoritybrowse.cgi?action=display&authority_id=XX982801) (data) (http://datos.bne.es/resource/XX982801) · BNF (FR) cb11887886s (https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb11887886s) (data) (https://data.bnf.fr/ark:/12148/cb11887886s) · J9U (EN, HE) 987007270073905171 (http://olduli.nli.org.il/F/?func=find-b&local_base=NLX10&find_code=UID&request=987007270073905171) · NSK (HR) 000258608 (https://katalog.nsk.hr/F/?func=direct&local_base=nsk10&doc_number=000258608) · NDL (EN, JA) 00621226 (https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/00621226) · CONOR.SI (SL) 85440355 (https://plus.si.cobiss.net/opac7/conor/85440355) · WorldCat Identities (EN) lccn-n79081704 (https://www.worldcat.org/identities/lccn-n79081704)

Portale Biografie **Portale Cattolicesimo** **Portale Filosofia**

Estratto da "https://it.wikipedia.org/w/index.php?title=Guglielmo_di_Occam&oldid=136850319"

Questa pagina è stata modificata per l'ultima volta il 12 dic 2023 alle 01:40.

Il testo è disponibile secondo la licenza Creative Commons Attribuzione-Condividi allo stesso modo; possono applicarsi condizioni ulteriori. Vedi le condizioni d'uso per i dettagli.